زدني علماً

الزهراني

الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا

جديد في مقدّمة ابن خلدون

منشورات عويدات
بيروت . باريس

المقدمة

وراء كل انتاج عظيم في العلوم والفنون والآداب، وخلـف كل تخطيط ناجح في السيـاسـة والحرب والاجتماع والاقتصـاد و... اناس مبدعون واعلام نابهون وقادة عظماء كانوا مصدر المعرفة الانسانية في آفاقها التي لا تُحد، والتطورات التاريخية في رحابها التي تمتد وتمتد.

الناس فريقان: فريق ينتمي الى الرعاة وفريق ينتمي الى القطيع. الفريق الاول هو فريق العظماء، والفريق الثاني هو فريق سائر عباد الله، وبينهما درجـات وظلال تسـد الفجـوة وتمنـع القطيعة وتحقق الوحدة بين الإنسان والإنسان.

ان الامم لا تقاس بعدد افرادهـا مهما كـان هـذا العـدد كبيراً انما هي تقاس بعدد اولئك القلائل الذين يشقون لها الطريق، ويذللون لها الصعب، وينهجون لها السبيل، ويحددون لها قيمها ومثلها ومعاييرها ويظلون منارات لها كلما تقادم بها الزمن او طال عليها العهد او تقاذفتها الاعاصير.

فالعظماء في حياة الامم هم القمم التي نتطلع اليها بين المهاوي والمنحدرات، وهم المنائر التي تكشح الدياجير وتُفري الظلمات كأنها كواكب درية يهتدي بها الناس في البر والبحر والجو. انهم انداء الغمام التي تجود بها الطبيعة على مواكب البشر، فيمتطون اللُج ويُحيون القفر، ويزرعون الارض بالخصب والعطاء. انهم الشمس تغمر الدنيا جميعاً فيستنير الانسان بضوئها، ويتدفأ بنارها ويستمتع بخيراتها.

إن الظلال الوارفة التي نتفيأ بها في العلم والفلسفة والأدب، وسائر وجوه الحضارة ما هي الا اكُفّ اولئك الافذاذ الذين مروا على هذه الارض مرور الغمامات على الفيافي والقفار، فهطلت ومضت تاركة وراءها الخضرة والنضرة والسُقيا لقوم غراثٍ جياع عطاش بائسين.

ان الرجل العظيم ينتصب هامةً في التاريخ. انه مَثَلٌ على ما تستطيع الموهبة تحقيقه في مدة قصيرة جداً في مقاييس الزمن هي حياة انسان عندما يغذيها المثل الاعلى والعمل الدائب والعبقرية السامقة والرأي الأصيل.

وقد كان للعرب قسط وافر جداً من هؤلاء الاعلام الأفذاذ الذين ارسوا دعائم حضارة راقية اسدت للانسانية خدمات لا تُقدَّر بثمن. وابن خلدون احد هؤلاء الغُر الميامين. لقد كان ثمرة يانعة لحضارة تمّ نضجها وبلغت غايتها في

العصور الاسلامية المعروفة بعصور الانحطاط والتدهور. لقد كان آخر الغيث الذي توقف عن الهطول بعد أن أينع الثمر وآتى الأُكُل وفرغ من تحقيق غاياته. فجفّت الأرض وعمّ القحط ونودي بالويل والتبور وعظائم الأمور.

أجل، لقد كان ابن خلدون أحد أعمدة الفكر العلمي في الاسلام وقمة من قمم الثقافة العربية ومجداً من أمجادها التي تتباهى بها الانسانية جمعاء. انه يحتل منزلة فريدة في تراث العرب العلمي وفي تاريخ الفكر الانساني. فهو أحد الشوامخ الذين سيظلون دائماً لآلىء وهّاجة تشع في منائر ثقافتنا وتشهد بخصوبة ماضينا، كما تحدو بنا الى معاودة البناء واستئناف الحركة بعد أن جفّ النُسغ ونضب المعين وتوقّف العطاء.

لقد كانت (المقدّمة) التي خلّفها لنا ابن خلدون حدثاً فذاً لا في تاريخ التراث العلمي العربي وحده بل في تاريخ التراث الانساني كله. فهي نواة لعلم الاجتماع الذي لم يطرقه قبل ابن خلدون طارق، كما اصطنعت احدث طرق البحث العلمي في دراسة التاريخ. ولا يدرك عظم الثروة الدفينة التي تختزنها تربة هذه (المقدّمة) الا من له إلمام كبير بعلم الاجتماع الحديث وأصول البحث التاريخي بالمعنى العلمي، ثم أكبَّ على دراسة نصوص (المقدّمة) بإنعام نظر واطراقة تفكير، وقارن بين ما ورد فيها بما يقدّمه لنا اليوم المختصون في ميدان علم التاريخ أو

الدراسات الاجتماعية الحديثة. هنالك يقع على اكتشاف جديد في هذين العلمين، ولا سيما علم الاجتماع، شبيه باكتشاف ارسطرخوس الساموسي أحد عباقرة علم الفلك والرياضة القدماء (القرن الثالث قبل الميلاد) عندما جعل من الشمس - لا الأرض - مركزاً للعالم قبل كوبرنيقوس بما يقرب من ألفي عام! فلم يفهمه معاصروه والأجيال التي اعقبته وظلّوا يأخذون ببادي الرأي المشترك مقلّدين بطليمرس لا يبغون عنه حِوَلاً. حتى جاء كوبرنيقوس البولوني فنقض ملك بطليموس واعاد الحياة الى نظرية ارسطرخوس. وهكذا ابن خلدون. فقد سبق عصره بخمسة قرون وأكّد ان للمجتمع هوية مستقلة عن الأفراد وأهوائهم وأن التاريخ لا يجري عفو الصدفة والهوى بل له قوانينه ونواميسه، واكتشف طرائق الاستقراء العلمي في التاريخ، ووصل إلى نتائج في التاريخ والاجتماع هي من الحقائق الأساسية اليوم في هذين العلمين. ولكن أحداً من أبناء قومه لم يقدره قدره ولم يتنبّه الى خطورة اكتشافاته. لقد كانوا في غفلة من هذا حتى جاء المحدثون من غير أبناء قومه وملّته فأقروا له بالفضل واعترفوا له بحق السبق.

وإذ نقدّم الآن هذه الدراسة الوجيزة لقرّاء العربية فإننا لا نبغي تعريفهم بكشوفه في فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع - وهي كشوف كُتب الكثير عنها - بقدر ما نبغي ان نلفتهم الى

ناحيتين ظلّتا مجهولتين في تراثه وهما فلسفته الخاصة في الصحة والحضارة وآراؤه الرائدة السبّاقة في علم الأخلاق. فلأوّل مرة في تاريخ الفكر العربي والانساني لا ينطلق ابن خلدون في دراسته للأخلاق من تأملات وشطحات فلسفية ذاتية على طريقة الفلاسفة التقليديين من يونان وعرب، وإنّما هو ينطلق من معطيات وحقائق وضعية علمية تجعله بحق على رأس أصحاب الاتجاه العلمي في دراسة الأخلاق. ولذلك سنمرّ عابرين على نواحي انتاجه الكبير التي أشبعت دراسة وتمحيصاً، وسنقف وقفة طويلة نسبياً عند آرائه في الأخلاق وموقفه من العلاقة بين الصحة والحضارة. فلعلّ في هذه الدراسة ما يحفز الباحثين على اعادة قراءة (المقدّمة) مرة أخرى والغوص على دررها، وعسى أن يجد الغواصين دراً جديداً...

ترجمته وعصره

(٧٣٢ ـ ٨١٨ هـ / ١٣٣٢ ـ ١٤٠٦م)

١ ـ ترجمته

هو ولي الدين ابو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خالد بن عثمان بن هانيء بن الخطاب بن كريب بن معد يكرب بن الحارث بن وائل بن حجر. فهو سليل اسرة من أعرق الأصول العربية اليمانية في حضرموت. نزح بعض أفرادها الى الحجاز في العصور السابقة على الاسلام؛ واشتهر منهم في صدر الاسلام وائل بن حجر أحد صحابة النبي، وخالد بن عثمان (المعروف بخلدون)[1] الذي دخل الاندلس مع الفتح الاسلامي سنة ٧١١ م فاستقرّ هو وأسرته في قرمونة ثم في اشبيلية. وحدث بعد ذلك ان انتقلت تلك الأسرة الى تونس وفيها أقامت، الى مولد جهبذنا العلامة ابن خلدون.

وقد عني ابن خلدون هذا بتدوين تاريخ مفصّل لحياته منذ نشأته حتى قبيل وفاته ووقف على ذلك كتاباً على حدة سمّاه

(١) جرت عادة أهل الأندلس والمغرب على زيادة الواو والنون في الأعلام للدلالة على تعظيم أصحابها (خلدون، حمدون، زيدون... الخ).

(كتاب التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً) . وقد ذكر في هذا الكتاب انه ولد بتونس سنة ٧٣٢ هـ ورُبي في حجر والده الى أن أيفع . وقرأ القرآن ودرس الفقه وتعلّم صناعة العربية والعلوم العقلية والمنطق وسائر الفنون الحكمية والتعليمية . وعندما بلغ الثامنة عشرة من عمره حدث له حادثان خطيران عاقاه عن متابعة دراسته . احدهما حادث الطاعون الجارف الذي كان نكبة كبيرة وصفها ابن خلدون بأنها « طوت البساط بما فيه » و « ذهب الأعيان والصدور وجميع المشيخة وهلك أبواي رحمهما الله » كما قال . وأمّا الحادث الآخر فهو هجرة معظم العلماء والأدباء الذين افلتوا من هذا الوباء الجارف وانتقالهم من تونس الى المغرب الأقصى .

فتوقّف عن الدراسة وأخذ يتطلّع الى تولّي الوظائف العامة ، فاتصل به الوزير أبو محمد بن تافراكين وقلّده (كتابة العلامة) عن السلطان أبي اسحق بن يحي وهو لم يبلغ العشرين من عمره بعد . ثمّ ذُكر لأبي عنان ملك المغرب الأقصى ـ وكان يجمع العلماء من بلاطه فاستقدمه إليه واستعمله في كُتّابه والتوقيع بين يديه . ولكن نفسه كانت تطمح الى الوزارة فاشترك في الدسائس التي انتهت به الى السجن . وتوالت عليه الوظائف بعد ذلك تترى ، وكان جميع الحكام يخطبون وده . ثم رحل الى الأندلس وقصد ابن الأحمر صاحب غرناطة وصارت له عنده

حضوة، وهناك سفر عنه الى الطاغية ملك قشتالة لإتمام عقد الصلح بينه وبين ملوك العدوة. فلقي الطاغية باشبيلية وعاين آثار سلفه بها وعامله من الكرامة بما لا مزيد عليه، وطلب الطاغية منه المقام عنده وان يرد اليه تراث سلفه باشبيلية فرفض ابن خلدون وعاد الى غرناطة بعد إتمام مهمته. فأقطعه السلطان قرية من أراضي السقى بمرج غرناطة لنجاحه في السفارة التي انتدبه لها. ثم ترك الأندلس الى افريقيا. وبعد أحداث كثيرة وفتن متلاحقة قلبت له ظهر المجن اعتزل المناصب العامة وأخذ يراقب الأحداث عن كثب ويتعقب سيرها ليرى ما عسى أن تنطوي عليه من قوانين تخضع لها ظواهر الاجتماع. فكانت مشاهداته وتجاربه مواد صالحة وأساساً لكتابة مقدّمته العظيمة. ونزل بأهله في قلعة أولاد سلامة، وتقع في مقاطعة وهران بالجزائر اليوم. فأقام بها أربعة أعوام متخلياً عن الشواغل كلها، وكان يومئذ في نحو الخامسة والأربعين من عمره وقد نضج تفكيره وآذن أن يؤتي ثمرته. فبدأ بكتابة مؤلّفه العظيم وهو مقيم بالقلعة يكتب (المقدّمة) أولاً ثم أخذ في إتمام تاريخه. وإذْ كان ينقصه كثير من المصادر الضرورية في مقامه المنعزل هذا، فقد تشوّف الى مطالعة الكتب والدواوين التي لا توجد الا بالأمصار بعد أن أملى الكثير من حفظه وأراد التنقيح والتصحيح. فاعتزم الرحلة الى تونس حيث

قرار آبائه. فراجع في ذلك سلطان تونس الذي بادره بعهوده بالأمان والاسنحثاث للقدوم. وحيا السلطان وفادته وبرّ مقدمه وبالغ في تأنيسه وبعث إلى الأهل والولد. وعندما بلغ الخمسين من العمر اعتزم الرحلة الى المشرق فاستأذن السلطان بقضاء فـريضـة الحجّ فـأذن لـه. وكـان بـالمرسى سفينـة مقلعـة الى الاسكندرية فركب السفينة وانتقل الى الاسكندرية التي أقام بها شهراً لتهيئة أسباب الحجّ. ويبدو أن أسباب الرحلة الى مكة لم تتهيّأ له فانتقل الى القاهرة وانثال عليه طلبة العلم بها، وجلس للتدريس بالجامع الأزهر. وهناك أرسل في طلب أهله وولده من تونس، فأصاب السفين قاصف من الريح فغرقت، وذهب الموجود والسكن والمولود. وهناك تولى قضاء المالكية فقام به أحسن قيام لا تأخذه بالله لومة لائم ولا يرغبه عنه جاه ولا سطوة، معرضاً عن الشفاعات والوسائل. فكثر الشغب عليه من كل جانب. وعُزل من هذا المنصب مرّات وأعيد إليه مرّات. واعتزم قضاء فريضة الحج. وبعد قضاء هذه الفريضة رجع الى القـاهـرة وعكف على قراءة العلم وتدريسه. ولما غزا تيمورلنك بلاد الشام اتصل به ابن خلدون وطمع في ان ينال الحظوة عنده. فأكرم تيمورلنك مثواه ثم أجازه وصرفه. وقد اخبرنا في (التعريف) بتفاصيل رحلته هذه التي كانت آخر مغامراته وأعماله السياسية. فعاد الى مصر وظلّ فيها الى أن أدركته الوفاة بعد أن بلغ

الثامنة والسبعين من عمره.

٢ - عصره

كان ابن خلدون ثمرة من ثمرات آخر الموسم. فقد عاش في وقت حافل بالاضطرابات والقلاقل والفتن، وفي فترة نكسة شديدة أصابت تاريخ العرب السياسي بعد ذلك الازدهار الفكري والاجتماعي والاقتصادي الذي تميّز به العالم العربي الاسلامي ما بين القرن الثامن والقرن الحادي عشر أو الثاني عشر، ذلك الازدهار الذي دعي باسم (المعجزة العربية) اذا جاز استعمال هذه الكلمة بالنسبة الى العرب أو غيرهم.
واستقر بوجل وقلق في مملكة غرناطة حيث كانت دولة الاسلام الزاهرة تكافح كفاحها البطولي الرائع والأخير للابقاء على صُبابة من حضارة عظيمة ولّت ومضى عهدها.

وكان يحكم هذه البقية الباقية من الأندلس بنو الأحمر الذين كثيراً ما كانوا يتنافسون على الحكم فيما بينهم ويقاتل بعضهم بعضاً، فيتيحون بذلك الفرصة لأعدائهم ان يستقووا عليهم وينتزعوا منهم السيادة والسلطان. وأصبح المسلمون - بعد أن كانوا قبلة الإسبان يترسم هؤلاء خطاهم ويسيرون على منهاجهم - يحتذون هم حذو الإسبان ويقتفون آثارهم، وهذا لعمري من امارات الضعف والذبول. ولقد تنبّه ابن خلدون

الـى هذه الظاهرة الخطرة، فـأدرك بثـاقـب بصره أن دولـة الاسلام في الأندلس قد دالت أو هي على وشك ان تدول، وان هذا الظل الذي تفيأ به العرب زائل عمّا قريب.

ولم يكن المغرب أقل تعرّضاً من الأندلس للتمزّق الداخلي والنزاع بين ولاة وحكّام يتنافسون تنافساً مضنياً مؤسفاً، بدلاً من أن يتحدوا ليدافعوا عن دولة الاسلام في الأندلس دفاع اسلافهم المغاوير من المرابطين والموحّدين. فقد تجزأت بلاد المغرب بعد انقراض دولة الموحّدين منذ القرن السابع للهجرة وانقسمت على نفسها ثلاثة اقسام يحكم كل قسم منها أسرة حاكمة: بنو مرين في المغرب الأقصى (مراكش)، وبنو عبد الواد في المغرب الأوسط (الجزائر)، وبنو حفص في المغرب الأدنى (تونس). وكان التناحر على أشدّه بين هذه الدول الثلاث ولا سيما بين دولة بني عبد الواد التي كـانـت محصـورة بين الدولتين الاخريين، وبالتالي كانت حدودها في حالـة مـد وجزر وعدم استقرار دائم. وكثيراً ما كان الوزراء في هذه الدول الثلاث ينتقضون على أمرائهم فيخلعونهم أو يقتلونهم ويُنصّبون مكانهم دمًى من أبنـائهـم القـاصريـن يُسخّـرونهم لأغراضهم ويكونون طوع أنـاملهـم، فيثيرون بـذلـك أطماع الآخريـن ممن يستشعـرون في أنفسهـم القـدرة على الطعـان والغلبة، ويهيّئون لثورات مضادّة أخرى وفتن لا تدع مجالاً

لاستقرار الأمور على حال من الأحوال.

وتشاء الأقدار أن تضمّ الى هذا المسرح عنصراً جديداً من عناصر الصراع في شمال افريقيا سيكون له أبعد الأثر في تفكير ابن خلدون، ألا وهو جماعات البدو - العربية والبربرية - المنبثون في أقطار بلاد المغرب، والذين كان الولاة يستعينون بهم على تحقيق أطماعهم، وما أشبههم بجنود المرتزقة الذين يلبون دعوة من يدفع لهم ثمناً أعلى. وكانت حملاتهم في غالب الأمر حملات هدم وتخريب: فبينما أهل المدن يبنون ويعمرون اذا بهؤلاء يهدمون ويخرّبون. ولقد عاشر ابن خلدون القبائل البدوية مدة طويلة وكان له بينها نفوذ كبير استطاع به أن يؤثّر في سياسة الدول المغربية تأثيراً ملحوظاً.

ولم يكن المشرق بأسعد حالاً من الأندلس وشمال افريقيا وإن نعم بشيء من الاستقرار النسبي. فالحروب الصليبية كانت تُدمي جروحه، وكانت جحافل التتار المدمرة تتهدّده وتفتّ في عضده. ولولا يقظة مصر وثباتها في وجه هذا الإعصار المغولي لتهدّمت حضارة الإسلام ولانفرط عقدها وذهبت ريحها. ومهما يكن من أمر هذه الفتن والقلاقل التي اجتاحت الشرق فإنّ ابن خلدون قد ظل بعيداً عن صراع الأحداث فيه، أو على الأقل ان انتقاله اليه قد تم بعد كتابة (المقدّمة). ولذلك لم يكن له كبير أثر فيها رغم انه قد سلخ أربعاً وعشرين سنة من

حياته الأخيرة في غمرة أحداثه. فلئن كان نشاطه في الاندلس وشمال افريقيا منصرفاً الى السياسة وصنع الأحداث، فقد كان في المشرق محصوراً في التدريس والقضاء والحيدة في القول والعمل.

وعلى نقيض العالم الاسلامي بجناحيه المشرقي والمغربي كانت أوروبا تنفض عنها أسمالها البالية وتتحفّز لوثبتها التاريخية الجبارة مقبلة على عهد جديد من الاصلاح الاجتماعي والتنظيم السياسي والرقي الفكري. فقد كانت على أبواب نهضة عتيدة تنقلها من القرون الوسطى الى العصر الحديث وتسلس لها قياد التاريخ.

لقد دالت دولة العرب والإسلام بعد ان حملت الأمانة وقامت بأعباء الرسالة، فاستفرغت امكاناتها الخيرة وآتت أُكُلها ثم قعدت بها الهمة وتوقفت عن المسير. حتى جاء الغرب فتابع التسيار وانطلق يستحث الخطى لا يلوي على شيء. وهكذا فالأيام دُوَل.

في هذا الجو نشأ ابن خلدون وترعرع: شرق تغرب شمسه، وغرب ينبلج صبحه. وهو بطبيعة الحال أشدّ التصاقاً بالشرق وأفول نجمه منه بالغرب وإقبال عهده.

في هذا العصر المضطرب المشحون بالأحداث عاش ابن خلدون، وفي عواصفه وأنوائه تجلّد واستبسل، وكان لذلك

كله أثر في انتاجه العظيم. وفي خلوة تبعث على إصاخة السمع وإرهاف البصر اتيحت لابن خلدون في قلعة بني سلامة اطلالة على التاريخ الاسلامي كله بل التاريخ العام أيضاً، فراح يتأمله ويجيل النظر فيه. فلم يدع ظاهرة من ظواهره الا درسها وحللها وبيّن أغراضها، ثم عللها وأتى على أسبابها، كل ذلك بنظرة علمية شاملة وعلى أساس منهاج وضعي دقيق. فانثال عليه ما يشبه الالهام الفيّاض وأبدع تلك (المقدّمة) التي كانت فريدة في أصالتها وحيدة في جديتها وطرافتها، طليعية رائدة في أبحاثها وموضوعاتها.

آثاره وأسلوبه وشخصيته

١ - آثاره

لابن خلدون مؤلّفات كثيرة أوردها صديقه الوزير لسان الدين بن الخطيب في كتابه (الإحاطة في أخبار غـرنـاطـة) في الفقه والأصول والفلسفة والمنطق والرياضة. ولم يصل إلينا شيء مـن هـذه الكتـب، كما ان ابـن خلـدون لم يشر اليهـا في (التعريف) الذي كتبه ترجمةً لحياته. وهذا من غرائب أحواله. وإنما أشار فقط الى كتاب كتبه لتمورلنك عندما اجتمع به خارج دمشق في وصف بلاد المغرب، فأمر تمورلنـك بترجمته الى اللسان المغولي. ونحن لا نشكّ في صدق ابن الخطيب، لأنّ ابن خلدون له ثقافة عميقة راسخة في هذه الميادين جميعا و (المقدّمة) أكبر شاهد على ذلك، فلم يغادر فيها علماً إلاّ كتـب فيـه وأفـاض في الكلام عليـه، هـذا فضلاً عمّـا في (المقدّمة) من مبتكرات واكتشافات رائدة في علم التاريخ وعلم العمران وعلم الاخلاق.

إنّ الأثر الوحيد الباقي من ابن خلدون هو (كتاب العبر

وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر) وهو الكتاب الوحيد الذي وصل الينا منه بمقدمته وملحقه (التعريف بابن خلدون).
كما وصلت الينا نسخة اخرى مستقلة من (التعريف) أكثر استيعاباً لتاريخ حياته من النسخة الملحقة بـ (كتاب العبر).

ويتألّف (كتاب العبر) من ثلاثة أجزاء:

الجزء الأول «في العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم وما الى ذلك من العلل والأسباب». وهذا الجزء هو المعروف باسم (مقدمة ابن خلدون) التي نال بها شهرته العظيمة.

الجزء الثاني في «أخبار العرب وأجيالهم وأولهم منذ بدء الخليقة الى هذا العهد. وفيه الإلمام ببعض من عاصرهم من الأمم والمشاهير ودولهم، مثل البنط والسريان والفرس بني اسرائيل والقبط ويونان والترك والروم».

الجزء الثالث يتناول «أخبار البربر ومواليهم من زناتة وذكر أوليتهم وأجيالهم، وما كان بديار المغرب خاصة من الملك والدول».

وينتهي بكتاب مستقل ضمّنه ابن خلدون تاريخ حياته وجعل عنوانه (التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً).

والجزء الأول أو (المقدّمة) من الأعمال الكبرى للفكر

الانساني على مرّ العصور. فهي حدث هام في عالم التأليف المغربي خاصة والعربي عامة جعل ابن خلدون من روّاد الفكر العالمي. إذ وضع فيها الأسس الأولى لفلسفة الحضارة وعلم التاريخ وعلم الاجتماع. وهي فوق ذلك دائرة معارف شاملة لم يدع فيها ابن خلدون علماً من العلوم الآ تناوله وعرض أمّهات مسائله واستوفى أغراضه ونوّه بأبرز ما ألّفه المؤلفون فيه. ولذلك فقلّما ظفر كتاب عربي من كتب التراث من عناية الباحثين المحدثين في العالم كله على اختلاف اجناسهم والوانهم واديانهم بمثل ما ظفرت به (المقدّمة)، فتُرجمت الى عشرات اللغات وكُتبت عنها آلاف الفصول، وتوفرت على دراستها خير القرائح. وانثالت على الأذهان بوحي منها سوانح الأفكار والمعاني.

إن الأصالة الحقيقية في هذه (المقدّمة) انما هي في التحليل المسهب الموضوعي للعوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية والطبيعية التي تؤثر في تكوين الوحدات السياسية وفي تطور الدولة. وكانت نتيجة هذا التحليل المليء باللمح والنظر نشوء علمين جديدين هما علم التاريخ وعلم العمرأن فضلاً عن بعض النظريات المتفرّقة في المعرفة والأخلاق والاقتصاد والاقتصاد السياسي. وقد استمدّ ابن خلدون بعض المواد التي بنى عليها تحليله من تجربته الشخصية الخاصة كما استمدّ بعضها الآخر من

المصادر التاريخية التي وصل اليها والعلوم الدينية التي نضجت قبله. ففهمها جميعاً وتأولها على طريقته الخاصة ومنهاجه الفريد، وأسفر مخاض العبقرية فيه عن تراث فذّ أضاف الكثير الى رصيد الفكر الانساني وزاد في أبعاده وآفاقه.

٢ ـ أسلوبه

ينقسم الكلام على أسلوب ابن خلدون الى قسمين اثنين: أسلوبه في الديباجة وأسلوبه في سائر كتاباته. فهو لم يلتزم أسلوباً واحداً في كتاباته كلّها، بل لقد كان له أسلوب مسجّع ركيك يعكس الأسلوب الذي كان سائداً في عصره ويظهر في ديباجة (المقدّمة) وافتتاحياتها؛ وأسلوب آخر سهل مرسل يظهر في سائر كتاباته. فقد كتب ابن خلدون الديباجة بأسلوب مسجّع متكلّف محشو بالاستعارات ومحسّنات البديع جرياً على عادة الكُتاب آنئذٍ في الافتتاحيات التي كانت وسيلة لاظهار البراعة والتمكّن من مفردات اللغة والقدرة على اللعب بالألفاظ والتراكيب. فكان لزاماً على ابن خلدون أن يجاري عصره في ذلك حتى لا يُنسب إلى الضعف.

حتى الآن نجد ابن خلدون يساير روح العصر في أسلوب الكتابة، ولكنه لا يمضي في هذه المسايرة بغير حدود، بل نراه يحدّ من طغيان هذه الروح ويضع لها قيوداً تظهر في كتاباته

الاخرى، وهنا تبرز شخصيته، حيث تخلّص من قيود السجع ومحسّنات البديع التي كان النثر العربي مكبّلاً بها.

وإذ تحرّر ابن خلدون من قيود السجع وعدل عنه إلى السهل المرسل، فقد أصبح يجري على السجية ويهتم بإبراز المعاني والآراء اكثر منه بالصيَغ والألفاظ، حتى لقد كان يضحي بالسبك اللغوي للحفاظ على روح المعنى وعلى منطق البحث ووضوح الغاية.

لكن ذلك لا يعني ان ابن خلدون كان واضحاً في كلّ كتاباته. إذ تقصُر جُملُه فتبدو جلية واضحة، وقد تطول فتغمض وتتعقّد. ومصطلحه قلق أحياناً: فهو يستعمل اللفظ الواحد في أكثر من معنى. ويؤدي المعنى الواحد بأكثر من لفظ، ويمنح الألفاظ والعبارات من المعاني ما يخرج بها عن معانيها المشهورة المتعارف عليها. وتُحسّ وأنت تقرؤه بالصعوبة التي كان يعانيها في التعبير عن بعض أفكاره بوضوح. وهذا راجع بغير شك إلى جدّة الموضوعات التي كان ابن خلدون يطرقها لأوّل مرّة. فللعبارة عنها كان لزاماً عليه أن يشتقّ لها من بعض الأصول العربية مفردات لم يسبق اشتقاقها منها وأن يستعمل كثيراً من المفردات في معان جديدة لم يسبق استعمالها فيها، وإن كانت تَمُتُّ إلى معانيها الأصلية بعلاقة من العلاقات المقرّرة في علم البيان. لذلك جاء

فكره أحياناً غير محكّم وعباراته غير دقيقة. فإذا أردنا دراسة (المقدّمة) لا بدّ لنا ان نفهم مبدئياً تعابيره ومصطلحاته لنفهم آراءه ونظرياته.

من ذلك مثلاً أنه يطلق كلمة (عمران) على الاجتماع الانساني و (علم العمران) على البحوث التي تدرس ظواهر هذا الاجتماع للكشف عن القوانين المسيرة لها. فعلم العمران عند ابن خلدون إذن هو علم الاجتماع في اصطلاحنا اليوم. وكذلك قد يتوسّع ابن خلدون بكلمة (بدو) لتشمل كل نمط من أنماط الحياة لا تتوفّر فيه أسباب الرفه والترف ولا يكثر فيه العمران لعدم توفّر أسبابه المادية. كما يستعمل ابن خلدون أيضاً كلمة (التوحش) للسكن في الصحراء والتوغّل فيها بعيداً عن الحضارة، دون أن يقصد به ما ينصرف اليه الذهن في العادة من الوحشية في الطبع. و (العصبيّة) أيضاً لها في مصطلح ابن خلدون معنى أخص من معناها المألوف، إذ تدلّ عنده على القوّة والمنعة الناشئتين من روابط القرابة بين أفراد العشيرة أو القبيلة.

لكن أهم مصطلحات ابن خلدون وأكثرها التباساً وتعقيداً إنّما هي كلمة (عرب) فهو يستعمل هذه الكلمة استعمالات مختلفة لا تنحصر في معنى واحد. فهو يستعملها غالباً للدلالة على البدو والقبائل الرُحل. ومن هنا اقتران هذه الكلمة عنده

بالتوحش والخراب والعيث والانتهاب والأمية. وقد يستعملها أيضاً ليقصد بها الحضر من العرب وحدهم. وقد يستعملها أخيراً لتشمل البدو والمستقرّين من العرب في القرى والأمصار، وكثيراً ما يلجأ الى الوصف والتخصيص ليتضح مقصده. ولموضع هذا اللبس في كلمة (عرب) وقعت أخطاء عظيمة في فهم موقف ابن خلدون من العرب حتى لقد ظُنّت به الظنون[1].

وإذا استثنينا هذه الحالات التي تضطرب فيها عبارة ابن خلدون وهي قليلة نسبياً، فإن أسلوبه يظلّ مع ذلك من الأساليب العلمية المثقّفة الرصينة التي تفيد ذوقاً لغوياً رقيقاً وحسّاً أدبياً مرهفاً ومقدرة عظيمة فائقة على معالجة الموضوعات العقلية والبحوث الاجتماعية والحضارية. وفي هذا الاسلوب من الغنى والعمق وقوة التدليل وترابط الفكرة وحسن الأداء والتناسق، ما يغري بمتابعة المطالعة واستكمال القراءة حتى آخر كلمة فيها. إذ لابن خلدون منهج خاص في التأليف: فهو يسير ما وسعه الأمر سيراً منطقياً، فيبرهن ويعلّل، وينتقل من الخاصّ إلى العام، ومن العام إلى الخاص، على نظام مرسوم ويعنى بالترتيب والتبويب والقسمة الى أجزاء ومقدمات، وفصول.

(١) انظر ساطع الحصري: دراسات عن مقدمة ابن خلدون. صفحة ١٥١ - ١٦٨. انظر أيضاً كلمة د. عبد العزيز الدوري في مهرجان ابن خلدون المنعقد ببغداد سنة ١٩٦٢ صفحة ٥٠١ - ٥٠٥.

و (المقدمة). من أوضح الأمثلة على ذلك: فقد بدأها بخطبة أو ديباجة، تلتها مقدمة في فضل التاريخ وأغلاط المؤرّخين. ثم قسّم الكتاب الأوّل إلى ستة فصول يعرض في الأوّل للعمران البشري بوجه عام في ستّ مقدّمات؛ ويعرض في الثاني للعمران البدوي؛ وفي الثالث للدولة والخلافة، وهما فصلان طويلان ومتعادلان وتحت كل منهما أقسام؛ ويعرض في الفصل الرابع للعمران الحضري وهو صغير كالفصل الأول؛ وفي الخامس للمعاش ووجوه الكسب؛ وفي السادس للعلوم والتعليم وهو أطول الفصول؛ وتقسيمه متدرّج متلاحق فيه ربط وتنسيق وحسن أداء.

٣ - شخصيته

كان ابن خلدون لسِناً فصيحاً حسن الترسل، متوقد الذهن خصب التفكير دقيق الملاحظة فيما يقرأ ويرى، كبير النفس زاخر النشاط، متمكّناً في العلوم والمعارف المنتشرة في عصره. يُقلّب الأخبار على وجهها ويكشف زيفها، ويتتبّع الظواهر الانسانية المختلفة ويستنتج منها ما يستنتج من أحكام. حَفِظَ القرآن في صغره وجوده بالقراءآت، وتلقّى على أبيه ثم على كبار مشايخ تونس وفاس طائفة كبيرة من العلوم النقلية واللغوية والعقلية. فدرس التفسير والحديث والفقه المالكي

وأصول الفقه وعلم الكلام واللغة في مختلف فروعها، كما درس المنطق والفلسفة والرياضيات والعلوم الطبيعية. وعلى الرغم من شؤون السياسة التي استأثرت بعد ذلك بقسط كبير من نشاطه في مرحلة شبابه، فإنه لم ينقطع عن متابعة الدراسة واستيعاب التراث الثقافي القديم، ومتابعة الحركة الفكرية في عصره، والاطّلاع على ما يظهر في العالم حوله من بحوث وآراء. فإنّ ما كتبه في الباب الأوّل من (المقدّمة) عن الجغرافيا وفي الباب السادس عن العلوم وأصنافها يدلاّن على قدم راسخة في العلم ومختلف فروعه. فهو مؤلّف موسوعي لم يغادر أي فرع من فروع المعرفة السائدة وقتئذ في العالم العربي والاسلامي الاّ ألمّ به ووقف على اصوله ومناهجه ومسائله؛ وكان ابن خلدون الى جانب تمكنه في البحوث العلمية محدّثاً بارعاً رائع المحاضرة، يخلب ألباب سامعيه بمنطقه وذلاقة لسانه وبلاغة عباراته. كيف لا وهو من أعلام الأدب العربي وأمراء البيان! وقد رأينا كيف كان له أسلوبه الخاص في الترسل والكتابة والمخاطبات تحدّى بها الأساليب الركيكة السقيمة السائدة التي كانت تنوء بأغلال السجع ومحسنات البديع. وحتى الشعر فقد ألمّ به ابن خلدون ونظم عدّة قصائد، ولكنه لم يكن شاعراً مطبوعاً، فالشعر ليس ملكة له.

وكان ابن خلدون فوق ذلك مؤمناً متديّناً، وذلك ظاهر

في كل ما كتب وأنتج. فإنّ المتتبّع لجميع مباحث (المقدّمة) وللتعابير الواردة فيها يتأكّد من عمق إيمان الرجل ومن اعتقاده الراسخ بوجود الله، حتى أنّ البعض قد ذهب الى حدّ التشكيك في نزاهته العلمية. وليس الأمر كذلك. فإذا كان الكثيرون ينعون عليه ورود بعض الآيات والتعابير الدينيّة في (المقدّمة) فإن ذلك لم يؤثّر في شيء في حريته الفكرية وأبحاثه العلمية. فهو يسجّل الوقائع بموضوعية أخّاذة ثمّ يضيف إلى ذلك ما يقتضيه المقام من الآيات والتعابير والأقوال المأثورة. وهو لا يميل كثيراً الى الحجاج العقلي في شؤون الدين، بل يؤثر الإيمان بما وضح والسكوت عمّا لا يتّضح. فرأيه في ذلك أقرب ما يكون الى السلف وأهل السُنة. فهو يأخذ بظاهر الأمور الدينية المتعلّقة بالعقائد والعبادات ويكره التعمّق فيها كما كان السلف في صدر الإسلام. وهو يرى ألاّ تعارض بين العقل والشرع سوى أن كل واحد منهما في طور غير طور الآخر، غير ان طور العقل قاصر عن بعض الادراكات كالروح والبعث وان نطاقه ضيّق.

وهو مفكّر متّزن لا يُصدر أحكاماً جازمة ولا يميل مع عاطفة أو هوى، بل تراه يقيد استنتاجاته كلها بما هو مشاهد في الاجتماع الانساني أو بما بلغه أو عرفه أو تضافرت عليه الأدلّة. وقلّما نعثر في (المقدّمة) على آثار الاندفاع وراء المجرّدات

والاسترسال في طريق الاستنتاج والانسياق في التعميم.

ونعم ابن خلدون فوق هذا وذاك بقسط وافر من الجرأة والطموح والثقة بالنفس إلى حدّ المغامرة. وكان لا يخلو من دهاء وحسن الحيلة. شهدت بذلك سفارته وتصرّفاته. وكان معتداً بنفسه إلى حد انه كان نهازاً للفرص، يسعى إلى مصلحته الشخصية أولاً. وهكذا فللرجل هنات، ولكنها هنات هينات. ومن ذا الذي تُرضي سجاياه كلّها؟

ومهما اختلف الرأي في شخصية ابن خلدون، فإن هذه الخلال والمواهب على كلّ حال قد رفعته إلى ذروة الحوادث وجعلت منه شخصيّة ظاهرة في تاريخ الدول المغربية والأندلسية تأخذ بقسط بارز في تطورات تلك الدول وتقلباتها وتشترك أحياناً في عوامل نهوضها أو سقوطها، وأحياناً تثير بينها ضرام الكيد والتنافس والقتال. وكانت أحوال الدول والقصور المغربية في ذلك العصر ممّا يفسح مجال النهوض والتقدّم للطامعين ذوي الكفاية والعزم، فاستطاع ابن خلدون ان ينعم بالزعامة والنفوذ الواسع بين أشدّ القبائل شكيمة وأجفاها طباعاً، وأن يظفر بثقة الولاة والحكام والأمراء. وكان له من حياته وتقلّبه في المناصب وأسفاره وسفاراته خبرات جمّة ومشاهدات عظيمة في شؤون الاجتماع الانساني وقف بها على أسرار السياسة وتقلبات الدول وسبب نشوئها

وتطوّرها وازدهارها وانهيارها ، خاصةً وإنه قضى نحو ربع قرن في خوض غمار السياسة ودسائس الولاة والحكام ، متقلباً في خدمة القصور والدول المغربية والأندلسية يدرس أمورها ويستقصي أحوالها ويتتبّع سيرها وأخبارها ، ويتغلغل بين القبائل يتأمل طبائعها ، ويتفهم منازعها ويتعمّق احداثها وظواهرها ، ويستوعب ذلك كلّه بنظرة واحدة ولمحة شاملة واستقصاء عام. جمع فأوعى: دقة الرياضي ، وملاحظة العالم ، وتجرّد الباحث وإخلاص العاشق ، وانكفاء العابد ، ومقدرة الفيلسوف على الاستنتاج والنظر ، وأسلوب الأديب في الشرح والبسط. وله قدرة عظيمة على المقارنة والموازنة بين الملاحظات والآراء لاستخراج القوانين وتعميم النتائج. فتراه يجمع الظواهر ويستقريء أوجه التشابه بينها ويردّها بعضها الى بعض ، ويبحث عن أسبابها ، ويفرق بين ما ينجم عنها وما يترتب عليها بطريق اللزوم ، حتى ينتهي الى القوانين العامة التي تخضع لها في سيرها وتعاقبها . وهكذا فاستقراء الظواهر واستخلاص القوانين هما أخصّ ما يمتاز به رجل العلم ، كما هي أخص خصائص ابن خلدون أيضاً. لذلك جاءت (المقدّمة) فتحاً كبيراً في عالم البحوث التاريخية والاجتماعية وحدثاً عظيماً في تاريخ العلم والفكر كما سنرى في حينه.

علم التاريخ

كانت الأساطير هي الطابع العام للرواية التاريخية في العصور القديمة، لان الاسطورة تثير الإنسان القديم أكثر مما تثيره الحقيقة الواقعة، ولأن الخيال والتوهم أشد سيطرة على نفسه من الرؤية العقلية والمشاهدة الحسية. فليس يسيراً على الانسان العادي ـ ناهيك بالانسان القديم ـ رؤية الحقائق التاريخية كما هي في الواقع لأن هذه القدرة نتيجة التربية والنضج وثمرة من ثمرات الثقافة العالية التي لا تتوافر لكل احد.

وقد لوحظ ان الشعر كان في كثير من الأحيان اسبق من النثر في آداب الشعوب القديمة وآثارها. ولا غرو في ذلك: فالشعر عماده الاخيلة والصور والاحاسيس، بينما النثر يقوم في الغالب على الفكر والرؤية والمنطق. ولذلك كان الشعر القريب من الإنشاء التاريخي كثير الشيوع لدى معظم الأمم القديمة قبل ان يكون لها تاريخ معروف. فالهند تفخر بالرمايانا

والمهابهاراتا، كما يشيد اليونان بالالياذة والاوديسا قبل أن يعرفوا الأدب التاريخي.

وقد بلغ بعض الأمم القديمة مستوى حضارياً عالياً، ومع ذلك فان هذه الأمم لم توفق في إجادة فن كتابة التاريخ. فقد كانت كتابة التاريخ عند قدماء المصريين والأشوريين مقصورة على سلسلة انساب الملوك والاسر الحاكمة وعلى ذكر الغزوات الحربية والحملات الظافرة والمعاهدات والمغامرات والأحداث الهامة. وما يتبع ذلك من مدائح الملوك والحكام ورجال البلاط وهجو اعدائهم. ولذلك جاء التاريخ الذي دُوِّن في تلك العصور الخالية سطحياً ضيق الأفق، لأنه كان يكتفي بسرد أخبار الطبقة الحاكمة والأحداث العامة دون التصدي لعواملها وبيان عللها وأسبابها.

والعرب هم أول من تصدى لهذه العلل والأسباب، فالكتابة التاريخية بالمعنى العلمي الصحيح انما بدأت على ايدي العرب، لكن ظهرت لها مقدمات وبواكير اولية يسيرة متواضعة عند اليونان. فلنتحدث عن اليونان اولاً ثم نثنيّ بالعرب بعد ذلك

١ ـ اليونان

ان اليونان الذين سبقوا العالم الى كثير من فنون المعرفة، كانوا كغيرهم في ميدان الكتابة التاريخية. فقد ظل اهتمامهم بالتاريخ مدة طويلة من الزمن محصوراً في الشعر الملحمي، لأن

النثر لم يكن معروفاً عندهم قبل القرن السادس قبل الميلاد. وكان يبدو لهم ان هذا الشعر تعبير صادق عن وقائع التاريخ، فلا ضير على المرء حينئذ إن يسلم بكل ما ترويه الملاحم. لقد كان شعرهم حماسياً في معظمه، وكانت هناك عناصر من النثر في الأساطير المجموعة وسلسلة الانساب المحفوظة التي انما كانت تُجمع لارضاء كبرياء بعض الاسر بإثبات عراقة اصلها ونصاعة ماضيها، بل واتصالها بأنساب الآلهة. ولم تظهر الكتابة التاريخية بمعنى قريب من المعنى المألوف اليوم إلا بعد أن أثارت الحرب الفارسية اليونانية حب الاستطلاع في نفوس اليونان واهابت بهم الى معرفة اولئك الذين داسوا كبرياءهم وهددوا حضارتهم.

ولعل اول تاريخ حقيقي يُصنف باليونانية هو ما كتبه هبكاتيوس الملطي Hécatée de Milet من رجال القرن السادس قبل الميلاد. وكان يغلب على كتابه طابع الجغرافيا ومع ذلك فقد اشتمل على كثير من المعلومات التي تدخل في موضوع التاريخ. ولا يخلو هذا الكتاب من النقد والفكر الرصين، حتى انه لم يحجم عن تجريح الأساطير الشائعة وكشف ما فيها من تهافت وضعف.

وظهر بعده بربع قرن هيرودوت (المتوفى حوالي ٤٢٥ ق. م.) وهو الملقب بأبي التاريخ. قام برحلات طويلة لجمع المعلومات التاريخية والجغرافية، زار خلالها بلاد اليونان ومصر

وبابل... وقد حدثنا في كتابه (التاريخ) عما عرفه من تاريخ الاقوام الذين اتصل بهم وعاداتهم وتقاليدهم، ويتخلل ذلك كله روايات شتى سمعها من الغساوسة والرهبان. فهو بحق راوي قصص مسلية وطرائف شيقة أكثر منه ناقداً معللاً. وهو ينظّر الى الحياة الإنسانية على انها خاضعة لقوى وعوامل غيبية تفوق قدرة الإنسان. فلم تكن فلسفته من الترابط والتماسك بحيث تبقى في مجال المعقول وتنكر الإتصال بين البشر والآلهة كما ورد في الملاحم.

والعنصر الجغرافي ظاهر في شتي اجزاء الكتاب، فان اختلاط التاريخ بالجغرافيا كان امراً مألوفاً في كتابة التاريخ عند اليونان، وقد اقتدى هيرودوث في ذلك باستاذه هيكاتيوس وان كان يوجه له بعض النقد ليظهر تفوقه عليه، وهو مؤلف كثير الاستطراد يقحم في النص ما لا يمت اليه ترويحاً للنفس ولإبعاد القارىء عن الملل والسأم واغرائه بتقصي الأحداث وتعقبها. وقد سارَ على منهاج هوميروس في جعل الاشخاص يتحدثون ويدلي كل منهم بحججه واقواله، وبذلك تكون مشاهده واضحة حية متألقة واجواؤه جذابة فاتنة. لقد كان رائده استمالة القارىء وغزو مشاعره أكثر منه اعطاءه حقيقة موضوعية رصينة. ومع ذلك فقد كان هيرودوت من القلائل الذين يمحصون الأخبار في بعض الأحيان ويخضعونها

لمنطق العقل. غير ان كتابه يظل على كل حال مفتقراً الى البناء المحكم والتماسك المنطقي. وقد أُخذ عليه ميله الى التعميم القائم على بعض الأحداث الفردية واستخلاص النتائج من مقدمات غير كافية.

لكن المؤرخ الحق بين اليونان هو توكيديدس (المتوفى سنة ٣٩٥ ق. م.) فاننا عندما نصل إليه نشعر اننا مع مؤرخ صحيح يعي مهمته تمام الوعي وهي رواية الأحداث الماضية ونقدها. وتوكيديدس هذا كاتب حوليات تدل على سعة المعرفة وعمق التفكير. ولكن ما يرويه ينقصه الترابط المنطقي واللُحمة الفنية. فكتابه (تاريخ حرب البيلو بونيز) كتاب في العلم أكثر منه في الفن. وفيه سجل زمني ومنهجي لحوادث الاحدى عشرة سنة الاولى من الحرب التي خاض غمارها والتي استمرت سبعاً وعشرين سنة متوالية. واذا اردنا مقارنته بهرودوت قلنا ان مصنَّف هذا الأخير يحتوي على مواد تهم مؤرخ العلوم، بينما نجد كتاب توكيديدس أكثر اهتماماً بالتاريخ السياسي. فهو كاتب عسكري وسياسي رصين يُعنى بتقصي الحوادث والوقوف على أسبابها وعللها، واستخلاص العبر والنتائج منها، باعتدال وتجرّد وموضوعية تلفت النظر، ولا سيما اذا تذكرنا انه من مؤرخي القرن الرابع قبل الميلاد. وطريقته في الكتابة التاريخية ان يتتبع تسلسل الوقائع تسلسلاً منتظماً رتيباً

بقسمتها الى دورتين متعاقبتين تتناوبان الشتاء والصيف، مما يضعف عنصر الإثارة في الموضوع، ولعل هذا مما يؤخذ عليه.

وهو يربط بين البيئة الجغرافية والحوادث التاريخية لاستبعاد العوامل غير الطبيعة والبقاء في إطار البحث العلمي، فقد بذل جهوداً مضنية للوصول الى نتائج لها قيمة خالدة. ولا غرو في ذلك فقد كان مؤرخاً علمياً بالمعنى الدقيق للكلمة، وهو اول من يستحق هذا اللقب في التاريخ القديم. فقد بلغ الحد المستطاع من اتساع الأفق والتمسك بالموضوعية والتسامح مع الخصم[1].

٢ ـ العرب

تعني كلمة (تاريخ) باللغة العربية «التعريف بالوقت» فتقول «أرختُ الكتاب» و«ورَّخته» اي بينتُ وقت كتابته كما جاء في (لسان العرب). و (تاريخ الشيء) هو وقت حدوثه. و (علم التاريخ) هو العلم الذي يتضمن ذكر الوقائع واوقاتها وأسبابها. و (المؤرخ) هو كاتب التاريخ، كما يقول محمد فريد وجدي في (دائرة معارف القون العشرين).

(١) للمزيد من التفاصيل عن التاريخ عند اليونان انظر سارتون: تاريخ العلم ٢/٣١٨ ـ ١٥٨ وول ديورانت: قصة الحضارة. الجزء الثاني من ا لمجلد الثاني صفحة ٣٢٧ ـ ٣٣٧ فهيا عمدتنا هنا. وانظر كتابنا (المرجع في تاريخ العلوم عند العرب) صفحة ٤٨١ ـ ٤٨٢.

ويبدو ان هـذه الكلمة (تاريخ) لم تظهر قبل القرن الثاني للهجرة، إذ لم يكن للعرب عهد بالتاريخ قبل الإسلام، وإنما كان لديهم بعض القصص عن العرب البائدة والأمم المجاورة، من فرس وروم واحباش وهنود وغيرهم، وهي قصص تختلط فيها الحقيقة التاريخية بالاسطورة الشعبية للإثارة، وغزو الخيال والمشاعر.

كما كان لديهم ايضاً ما كانوا يطلقون عليه اسم (ايام العرب)، أي وقائعهم وحروبهم، كحرب البسـوس وداحس والغبراء وذي قار وسواها، ولما لم يكن عندهم تقـويم ثـابـت ينسبون إليه الحوادث التي تقـع بين ظهـرانيهـم فقـد كـانـوا ينسبونها الى حوادث اهم منها وأكثر شهرة: فكانـت قبـائـل الحجاز وما يجاورها تؤرخ بأيـام حـروبها المشهـورة كحـرب البسوس وعام الفيل مثلاً. واما قبائـل اليمـن فكـان بعضهـا يؤرخ بالتبابعة اذا كـان ينتمـي الى حِمْيَـر، ويـؤرخ بعضهـا بالسَّد، اي سد قارب اذا كان من غسان، كما كان اهل صنعاء يؤرخون بظهور الحبشة.

وكانوا في هذه المرحلة يستشهدون بـالشعـر والاراجيـز. وكانت معلوماتهم نثاراً متفرقاً يعوزه السبك والربط وينقصه التاريخ الثابت المعين فضلاً عن انها لا تخلو من التعصب لقبيلة على اخرى. فكل قبيلة كانت تهتم بالفخـر، فتحتفـظ بالمآثر

والامجـاد لنفسها، وتكيل التهم والشتائم لاعدائها [1].

ولما جـاء الإسـلام اخذ المسلمون يؤرخون بعام الهجرة، وكان ذلك على عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، اذ اعجبه كتاب مؤرَّخ بـحسب التقويم الهجري ورد اليه من عامله على اليمن يَعْلَى بن أمية. ومنذ ذلك الحين اتخذ المسلمون هجرة النبي عليه السلام من مكة الى المدينة (سنة ٦٢٢) بداية للتاريخ الهجري.

بدا التاريخ عند المسلمين باخبار العرب في الجاهلية، ثم بسرد السيرة النبوية وما يتصل بذلك، فان البداية الحقيقيـة لكتابة التاريخ عند العرب انما تقترن بدراسة السيرة والمغازي. فلنتحدث عن كل منها على حدة.

١ ـ فاما السيرة فهي ترجمة حياة النبي عليه السلام وتتبع اقواله وافعاله وكل ما قام به أو عمله او أقره. وقد ذهب المسلمون في ذلك الى غاية المدى. فقـد اهتم المسلمـون بكـل صغيرة وكبيرة في حياة قائدهم وسيدهم وراعيهم. حتى ان احداً لا يمكن ان ينافسهم في فخرهم بحفظ ادق تفاصيل كل حادث من حياة بينهم حفظاً دقيقاً واعياً لا يصل الى مستواه

---

(١) انظر هـاملتـون جـب: دراسـات في حضـارة الاسلام صفحـة ١٤٣ ـ ١٤٧ وعبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي صفحة ٤٣ ـ ٤٥.

وأنظر أيضاً كتابنا السابق صفحة ٤٨٢ ـ ٤٨٣.

تسجيل حياة أي إنسان آخر من قبل ولن يحلم به إنسان من بعد . فمن اجل تسجيل هذه الحياة بادق أدق جزئياتها قام رجال الحديث بدراسة حياة ثلاثة عشر ألفاً من الصحابة والتابعين، حتى ليكاد احدنا يعرف كل سكان مكة في وقت لم يعرف العرب فيه بعد نظام التأليف. لقد كانوا على عجلة من امرهم فشقوا لانفسهم الطريق وحدهم بين الاشواك والغيران والكهوف بلا تعليم ولا تلقينْ من احد ، لان احداً قبلهم لم يعرف بعدُ تعليمهم ما تعلموا في هذا الميدان. لقد تخرجوا فيه على ايدي انفسهم وكانوا اساتذة انفسهم ثم تخرج الآخرون على ايديهم حتى كان العرب اساتذة لجميع من جاء بعدهم. والحق ان هذا عمل فريد لا مثيل له في تاريخ الإنسانية. اذ لم يحدث قط ـ ونظن انه لن يحدث ابداً ـ ان تتضافر كل هذه الجهود والطاقات وان تتجند كل هذه القرائح والاقلام من اجل دراسة حياة فرد واحد !! هذا واشهر من كتب في السيرة ابن اسحق (المتوفى سنة ١٥٢ هـ) وابن هشام (المتوفى سنة ٢١٣ هـ).

وقد تطورت دراسة السيرة فيما بعد الى دراسة التراجم وتراجم الحال والطبقات. فكانت هذه التراجم تشمل تراجم حال الخلفاء والقرّاء والمفسرين والمتحدّثين والفقهاء والأدباء والعلماء والأطباء. ومن اشهر ما صُنف في هذا الباب (كتاب الطبقات) لابن سعد المتوفّى سنة ٢٣٠ هـ، و (الأغاني) لأبي

الفرج الأصبهاني المتوفى سنة ٣٦١ هـ، و (معجم الأدباء) لياقوت الحموي المتوفَّى سنة ٦٠٦ هـ، و (عيون الانباء في طبقات الأطباء) لابن ابي اصيبعة المتوفى سنة ٦٦٨ هـ، و (وفيات الأعيان) لابن خلكان المتوفَّى سنة ٦٨١ هـ، و (التاريخ الأكبر في طبقات العلماء واخيارهم) لأخيه محمد بهاء الدين المتوفَّى سنة ٦٨٣ هـ....

٢ ـ واما المغازي فهي البحث في الغزوات والحروب التي اشترك فيها النبي عليه السلام واصحابه، كما تبحث ايضاً في مناقب الغزاة والمجاهدين.

وقد توسعت دراسة المغازي بعد ذلك فاصبحت تشمل الوقائع والحروب التي خاضها العرب بعد وفاة نبيهم مع الشعوب والأمم الأخرى التي اصطدموا بها وهم يحملون رسالة الدين الجديد. ومن هذا القبيل ما كُتب عن القادسية واليرموك ونهاوند وذات الصواري الخ... كما تشمل دراسة المغازي ايضاً الوقائع والحروب الأهلية التي نشبت بين العرب انفسهم بعضهم مع بعض، كالجمل وصفين والطف والحرّة، الخ... ويُعد إبان بن عثمان (المتوفَّى سنة ١٠٥ هـ) أول من ألَّف في المغازي، وان لم يكن له في هذه المرحلة بطبيعة الحال منهج معين. وقد تطورت هذه الدراسة واصبح لها منهجها الخاص على يد محمد بن عمر الواقدي (المتوفَّى سنة ٢٠٧ هـ). واما

الوقائع والحروب الاهلية فاشهر من كتب فيها ابو مِخنف لوط بن يحيي الازدي (المتوفَّى سنة ١٥٧ هـ) ونصر بن مزاحم (المتوفَّى سنة ٢١٢ هـ).

وقد اهتم العرب ايضاً ـ وهو ما يدخل في كتابه التاريخ ـ بعلم الانساب، فكانوا يحتفظون بشجرة النِّسب حباً بالفخر وليتباهوا بالاحساب والأنساب، على عادة الجاهليين. ولما جاء الإسلام بمبدأ «ايتوني باعمالكم ولا تأتوني بانسابكم» و «لا فضل لعربي على عجمي الا بالتقوى» و «ان اكرمكم عند الله اتقاكم» الخ... انكسرت شوكة هذه النُعرة الجاهلية قليلاً لتعود الى الظهور في العصر الأموي والعصور التي تلته.

وقد عُني علماء النَّسب بمعرفة انساب العرب أولاً ثم انساب عموم المسلمين فيما بعد وتطور الأمر أخيراً إلى العناية بأنساب الحيوانات كالإبل والخيل والحمام... وكان ذلك يحدث في بداية الأمر شفاها وبمحض الذاكرة والحفظ في الصدور، ثم جاء التدوين والحفظ في السطور. ومن الثابت ان المسلمين ابتدأوا اولاً بتدوين نسب الرسول وآل البيت، ثم تحولوا بعد ذلك الى تدوين نسب قريش والقبائل العربية الكبرى اخيراً.

واشهر من كتب في الانساب محمد بن السائب الكلبي (المتوفي سنة ١٤٦ هـ) وابنه هشام (المتوفى سنة ٢٠٦ هـ)

وهو في الطبقة الأولى مّن علماء النسب، كما ان كتابه (جمهرة النسب) من اهم المراجع في هـذا البـاب. ومـن علماء النسـب المشهورين ايضاً مصعب الزبيري (المتـوفـىَّ سنـة ٢٣٦ هـ) صاحب (نسب قريش)، وأحمد بن بحيي البلاذري (المتوفى سنة ٢٧٩ هـ) الذي تطورت دراسات النسب على يديه فكانت ثمرتها كتابه (انساب الاتراف).

والخلاصة، بدأ التاريخ عند المُسْلمين بـاخبـار العـرب في الجاهلية، ثم بسرد السيرة النبوية وما يتصل بذلك. وتطورت الكتابة التاريخية على ايديهم بعد ذلك حتى بلغت غاية المدى. فقد اثبتوا بالفعل انهم اصحاب حاسة تاريخية مرهفة مكنتهم من التوسع في ميدان الدراسة التاريخية وتـأليـف الموسـوعـات التاريخية الشاملة فضلا عن كتب الطبقات والتراجم والخطط كما سنرى بعد قليل.

فالعرب امة قد اشتهرت بالتـاريـخ منـذ ابعـد العصـور الإسلامية. ويضيق بنا المقام الآن عن مجرد الاشارة الى كبار المؤرخين المسلمين كالطبري صاحب كتـاب (اخبـار الأمـم والملوك)، والمسعودي صاحب (مروج الذهب) وغيرهما من كبار المؤرخين فقد انجبوا في القرون العشرة الاولى للهجرة ما لا يقل عن الستمئة مؤرخ، وهذا عدد ضخم في حد ذاته. فاذا ضم الى الاعداد الضخمة التي انجبوها في العلوم الاخرى عرفنا

قدر هؤلاء القوم ومدى ما اسدوا من خدمات الى التاريخ والحضارة [١].

ولم يحدث ذلك دفعة واحدة بطبيعة الحال بل طوراً بعد طور وعلى التدريج كشأن كل حركة طبيعية اصيلة وليدة جوها وبيئتها وما ينشأ فيها من حاجات ويعترضها من صعوبات. فقد ظل الخط الفاصل بين التاريخ والقصص غير واضح طوال العصور الإسلامية الاولى. فلم يعرف العرب انذاك التاريخ بمعناه الذي تطور اليه في العصور المتأخرة، بل لقد استمر تداول القصص و (الأيام) بينهم شفاهاً وخلال جلسات السمر حتى نهاية العصر الأموي الاول. ويُعد عُبيد بن شُربة الذي الف لمعاوية بن ابي سفيان كتاب (اخبار الماضين) من اشهر القصاصين. ويليه في هذا الباب وهب بن منبه. وحتى القرن الرابع لم تستطع الكتابة التاريخية ان تتخلص من التشويش الذي يسيء الى الكتابة التاريخية. واكبر شاهد على ذلك ابو الحسن المسعودي. فلا شك في انه كان مؤرخاً جليلاً، ولكن كتبه لا تزال حافلة بالاقاصيص والأساطير، وهو يروي هذا كله على انه تاريخ ولنأخذ كتاب (اخبار الزمان ومَنْ أباده الحدثان). فان قارىء هذا الكتاب لا يكاد يصدق ان مؤلفه هو نفس مؤلف (مروج الذهب)، وهو من عيون الاصول التاريخية في المكتبة العربية.

(١) انظر كتابنا السابق صفحة ٤٨٣ ـ ٤٨٤.

ومع كل هذا فان الخط الفاصل بين التاريخ والأساطير في هذا الكتاب الجليل غير واضح. وعلى أي حال ان المسعودي لم يكن مؤرخاً منقطعاً لهذا الفن. وانما هو كاتب موسوعي يأخذ من كل واد بطرف[1].

وقد احتاج التاريخ في الغرب الى قرون طويلة قبل ان تظهر شخصيته ويقوم علماً كاملاً مستقلاً له اصوله ومناهجه وقواعده. إما عند المسلمين فقد ولد منذ اول امره علماً مستقل الشخصية واضح المعالم والخصائص، لأنه نشأ على نفس الاصول التي قام عليها علم الحديث، وهي الضبط والدقة والأمانة وتحرّي الصدق. ولا غرو في ذلك فقد بدأ التاريخ عند العرب كما ذكرنا بالسيرة النبوية، وهي بمعنى ما لا تخرج عن ان تكون حديثاً نبوياً طويلاً او شيئاً قريباً من ذلك. وقد التزم الاخباريون الاوائل الذين عنوا بكتابة السيرة، من امثال ابان بن عثمان وعبيد بن شربة وعروة بن الزبير، الاصول التي اعتمدها المحدثون فيما رووا من اخبار، وكذلك فعل اصحاب المغازي كموسى بن عقبة والواحدي، ثم جاء محمد بن اسحق المطلبي فكتب سيرة النبي عليه السلام ملتزماً الدقة والأمانة بقدر ما وسعه ذلك، واتحفنا بأول مؤلّف كامل في علم التاريخ قائم على الضبط والدقة والامانة الكاملة فيما روي من احداث.

---

(١) المصدر السابق صفحة ٤٨٤ - ٤٨٥.

ويلاحظ الدكتور حسين مؤنس الذي اعتمدنا عليه كثيراً في هذا الباب ان ما تسرب إلى عالم التاريخ عند المسلمين من قصص واساطير فيما بعد، له مصدر آخر غير الحديث وهو التفسير. ذلك بان المفسرين الاوائل لم يجدوا بين ايديهم تفاصيل وافية يشرحون بها الكثير مما ورد في القرآن الكريم من اخبار الأمم السالفة، فراحوا يلتمسون ضالتهم في التوراة والأناجيل وسائر الكتب الدينية المتداولة بين اليهود والنصارى، وفي الحكايات التي كان يتناقلها الفرس والهنود والمصريون والاغارقة والأروام والأحابيش وغيرهم ممن دخلوا الاسلام او صاروا في ذمة دولته، حاملين معهم فيضاً من اخبار الانبياء والرسل ومن تبعهم أو لم يتبعهم من الاقوام، ومما نشب بينهم وبين خصومهم من نزاع وصراع... وقد انكر فقهاء المسلمين هذا السيل الجارف من الحشو الغث واطلقوا عليه اسم (الاسرائيليات) وتحاشوا تداوله وحذروا الناس منه. ولكن عبثاً، فقد اقبل المسلمون على هذا الغُثاء يرتشفون منه ارتشافاً، اذ لم يكن بين ايديهم مادة اخبارية أخرى تشبع حاجتهم. فقد كان حسهم التاريخي لا يزال ضعيفاً بينما كان جوعهم الى القصص والحكايات كبيراً. ويُعد كتاب المسعودي الذي اشرنا اليه منذ قليل وهو (اخبار الزمان) سجلاً حافلاً بهذه الاسرائيليات التي لم يدخر الوضّاعون أي جهد لاعطائها

طابعاً اسلامياً [1].

غير ان دخول هذه الاسرائيليات في كتب التاريخ التي صنفها المسلمون لا ينفي ابداً ما ذكرناه من ان علم التاريخ عند المسلمين قد نشأ علماً اصيلاً قائماً على اسس علمية مقررة؛ لان هذه التفاصيل الاسطورية لا تدخل إلا فيما يتعلق بأخبار الأمم الغابرة أو الأمم القاصية والأوطان البعيدة التي لا يتأتى للمؤرخ العربي التحقق من أخبارها كالهند والصين وأمم اخرى كثيرة من العصور الماضية. اما صلب تاريخ الإسلام نفسه فقد ظل سليماً في جملته. نحن لا ننكر ان الاخبار ـ ولا سيما في العصور المتأخرة ـ قد تسرب اليها الكثير من الوضع والتزييف، ولكن هذا هو شأن التاريخ دائماً في كل زمان ومكان [2].

●

وعلى كل حال، لقد بدأ علم التاريخ، عند العرب قصصاً عن العرب البائدة، والأمم المجاورة وعما جرى بينهم من وقائع وحروب كانوا يسمونها (ايام العرب) وكانوا انذاك يستشهدون بالشعر والاراجيز. كما بدأ عند المسلمين باخبار العرب في الجاهلية ثم بسرد السيرة النبوية وما يتصل بذلك. ثم تطورت القصص التاريخية وايام العرب الى تاريخ الخبر، اي الى

(١) د. حسين مؤنس: الحضارة صفحة ٦٧ ـ ٦٨.

(٢) المصدر السابق. صفحة ٦٨ ـ ٦٩.

وصف شامل لحادثة تاريخية معينة يهتم كثيراً بالتفاصيل والحواشي والجزئيات دون اطارها الكلّي العام، وهو لا يزال يستشهد بالشعر والاراجيز ولا تزال مواده مفككة لا ترابط بينها. وعندما تخلى تاريخ الخبر عن الشعر وبدأ التنسيق والربط يدخل فيه، تطور بدوره إلى التاريخ الحولي، وهو عبارة عن سرد مرتب تاريخياً للوقائع والحوادث، وهو النواة الاولى لعلم التاريخ العام. وأشهر من صنف في الاخبار الهيثم بن عدي المتوفّى سنة ٢٠٧ هـ. والزبير بن بكار المتوفّى سنة ٢٥٦ هـ. اما اشهر ما صُنِفَ في الحوليات فكتاب (الإمامة والسياسة) المنسوب الى ابن قتيبة المتوفّى سنة ٢٧٦ هـ و (الاخبار الطوال) لابي حنيفة الدينَوَري المتوفّى سنة ٢٨٢ هـ.

تكونت لدينا الآن مادة تاريخية هامة لا يستهان بها قوامها ايام العرب وقصصهم وانسابهم قبل الإسلام، ثم كتب السيرة والمغاري والتراجم والطبقات والوقائع والحروب التي خاضها المسلمون بعضهم مع بعض او مع الشعوب والامم الأخرى... وكلها فنون تاريخية سبقت ظهور التاريخ العام أو كانت روافد صبت في مجراه الكبير وامدته بالغذاء والخصب. والفرق بين التاريخ العام وهذه الفنون التاريخية هو ما في التاريخ العام من وحدة في الموضوع اخذت تنضج مع الزمن، وما في الفنون التاريخية من شرود وتفكك وفوضى. ولم تبدأ الدراسات

التاريخية المنظمة عند العرب في الظهور قبل القرن الثالث الهجري. فابتداء من هذا القرن اخذت المادة التاريخية تتوسع وتخرج عن نطاق تاريخ الجزيرة العربية وطفق المسلمون يجمعون المعلومات التاريخية من مختلف الأمم الغابرة والمعاصرة، كالفرس والروم واليونان والهنود والاحباش والصينين وغيرهم. فضلا عن ان الكتابة التاريخية لم تعد تكتفي منذ هذه الفترة بالسرد والرواية، بل لقد اخذ يتسرب اليها شيء من النقد والتحقيق والتحليل والتحري ومناقشة الرواة ظل يزداد بمرور الزمن حتى بلغ غايته عند ابن خلدون. يضاف الى ذلك ايضاً ان الكتابة التاريخية في هذه المرحلة اختلطت فيها الفنون التاريخية التي ذكرناها، كما احتوت على عناصر من علم الفلك كما في (تاريخ) اليعقوبي، والجغرافيا كما في (مروج الذهب) للمسعودي، والامثال الشعبية والفلسفة العقلية والسياسية والاجتماعية، كما في (الفخري) لابن الطقطقي، ودراسات للآثار والنقوش القديمة، كما في (كتاب العبر) لابن خلدون. واخيراً لقد امتازت الدراسات الاسلامية بظاهرة فذة اصيلة تكاد تكون فريدة في بابها في ذلك الزمن وهي الرحلة في طلب الخبر واستقصاؤه في مظانّه الاصلية لا في بطون الكتب وحدها. ونجد ذلك واضحاً في تصانيف البلاذري المتوفّى سنة ٢٧٩ هـ. و (تاريخ) اليعقوبي المتوفى سنة ٢٨٢ هـ. و (تاريخ

الرسل والملوك) لمحمد بن جرير الطبري المتوفي سنة ٣١٠ هـ. وذلك جرياً على طريقة رجال علم الحديث في محاولاتهم الصادقة لجمع الحديث من افواه الرواة أنفسهم[١].

٣ ـ ابن خلدون

هذا ورغم التقدم الكبير الذي شهدته طريقة الكتابة التاريخية عند العرب فقد ظلت تعاني من نقص فادح. لقد كان التاريخ حتى الآن مقصوراً على سرد الوقائع والاسماء والاوقات سرداً يتفاوت في الدقة والامانة. لقد كان طابعه اخباريا ينقصه التحليل والتعليل على تفاوت من هذا النقص بين الكُتّاب. لقد كان همه الرواية دون الدراية والتصوير دون التفسير وتلقف الخبر دون الاجتهاد في الرأي، وظل حاله على ذلك حتى جاء ابن خلدون فأقاله من عثرته وأنهضه من كبوته. وبينما كان اسلاف ابن خلدون من اليونان والعرب لا همَّ لهم إلا ايراد الاخبار وتنسيقها واغناء مضمونها واشاعة الوحدة فيها ـ على تفاوت في ذلك بين المؤرخين ـ فقد كان دأب ابن خلدون وديدنه وشغله الشاغل التفصيل في العلل والاسباب. واذا كان توكيد يدس يشترك مع ابن خلدون في طلب العلل والأسباب، فان هذا الأخير يتفوق على سلفه اليوناني في ان تعليله

(١) أنظر كتابنا المذكور سابقاً صفحة ٤٨٧ ـ ٤٨٨.

للحوادث وتحليله للوقائع اكثر عمقاً واغزر مادة. فضلا عن ان طلب ابن خلدون للعلل والاسباب انما كانت غايته الوصول الى القوانين العامة والنواميس الكلية التي تحكم حركة التاريخ وتضبط سير الحوادث والوقائع . فللتاريخ قوانين ونظم كما للأشياء الطبيعية سواء بسواء. ان ابن خلدون هو صانع مادته كلها ولا احسب احدا قبل ابن خلدون سبقه الى هذا الرأي الذي هو خلاصة ما وصل اليه الفكر التاريخي اليوم وروحه ولب لبابه ومناط الامر فيه. وغني عن البيان ان ابن خلدون لم يسمع بتوكيديدس اليوناني ولم يقرأ له فضلاً عن ان يتأثر به، لا لشيء الا لأن اعمال هذا الأخير لم تُنقل الى اللغة العربية. فكل ما افاده ابن خلدون من اسلافه المؤرخين انما ينحصر في المادة الإخبارية دون المادة العلمية التي ترجع اليه وحده لا شريك له فيها ولا نظير [1].

اجل لقد كان التاريخ الى عهد ابن خلدون مجرد روايات منقولة او رؤية مؤرخ او وجهة نظر حاكم. لقد كان اشبه بالخرائط تعتمد على خيال الرحالة وجرأتهم وإقدامهم بلا تخطيط او نظر، ومن هنا خبطهم ومغالطهم. لذلك اراد ابن خلدون ان ينهج في التأليف منهجاً واضحاً فريداً يبعده عن الزلل او يجنبه مزالق الطريق. فلئن تمكن فحول المؤرخين في

(١) المصدر السابق صفحة ٤٨٨ - ٤٨٩ .

الإسلام من استيعاب اخبار الأيام وجمعها فانهم لم يلتمسوا اسباب الوقائع ولم يحققوا صحة الروايات، بل لقد ادوها الينا كما سمعوها، ولم يلاحظوا اسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها، ولا رفضوا ترهات الحديث ولا دفعوها. **فالتحقيق** قليل، **وطَرْفُ** التنقيح في الغالب كليل، والغلط والوهم نسيب للاخبار وخليل، والتقليد عريق في الآدميين وسليل... كما يقول ابن خلدون [1] والمؤرخون في هذا سواء، وان كانت هناك قلة منهم يُفضّلهم ابن خلدون على الباقين: كابن اسحق والطبري والاسدي وابن الكلبي والواقدي، غير انه لم يُبرىء مصنفاتهم من المغالط والمفاسد. فان كتب المسعودي والواقدي لا تخلو «**من المطعن والمغمز مما هو معروف عند الأثبات**» [2]. وهؤلاء قد اختصوا بالتاريخ العام، بينما اقتصر آخرون على تاريخ دولتهم وعصرهم فقط، كما فعل ابو حيان مؤرخ الاندلس، وابن الرقيق مؤرخ افريقيا والدول التي كانت بالقيروان. ثم اتى المقلدون فذهلوا عما «**احالته الايام من** الاحوال واستبدلت به من عوائد الامم والاجيال...» [3] **فاذا** التاريخ بين ايديهم صور قد تجردت عن موادها. وهم على الجملة «اذا تعرضوا لذكر دولة ينسقوا اخبارها نسقاً،

(١) المقدمة، صفحة ٢٠٩.
(٢) المقدمة، صفحة ٢١٠.
(٣) المقدمة، صفحة ٢١١.

محافظين على نقلها وهما اوصدقاً ، لا يتعرضون لبدايتها ، ولا يذكرون السبب الذي رفع رايتها واظهر من آيتها ، ولا علة الوقوف عند غايتها . . . » [1]

ان ما يميز ابن خلدون من سائر المؤرخين القدامى اصوليته الفكرية في بحثه وعرضه لمجمل آرائه ونظرياته ، وفي نقده للاصول المعرفية المتبعة في عصره والتي يراها خاطئة في مناهجها، كل ذلك للوصول الى المعرفة الصحيحة . ويظهر لنا ذلك في بحثه لمشكلة التأريخ العربي وفي محاولته تنظير هذا التأريخ ، ثم في اعلانه عن وضع أسس علم جديد هو علم العمران البشري ، وكذلك في بحثه لعلم الاخلاق وعلم الاقتصاد والاقتصاد السياسي . فهو يريد ايجاد معايير صحيحة ثابتة للوصول معرفة علمية صادقة في هذه الميادين جميعاً . فهو الى جانب كونه مؤرخاً وعالماً اجتماعياً ، ناقد لأصول العلوم ومناهجها وثمارها ، ثم هو منقب عن خصائص المعرفة الإنسانية وكليات الإدراك البشري » [2] فهو في نقده لأي خبر او واقعة تاريخية لا يركن الى الثقة براويها ، بل يستدل على صحتها من مطابقتها للقواعد والاصول المعرفية ، التي يؤمن بها ويثق بمنهجها . لقد كان أكبر همه الارتقاء الى معرفة ما يسمى بالقوانين والسنن المؤثرة في

---

(١) المقدمة ، صفحة ٢١٢ .

(٢) د . عبد السلام تدمري : مجلة الفكر العربي ١٦/١٦ - ١٧ .

حركة التاريخ وسير الأحداث فيه. لا بد للمؤرخ اذن من ان يكون « واقفاً على اصول كل خبر، وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والاصول ».

والغريب ان ابن خلدون لم يعتمد في تأسيس علمه الجديد على اعمال المؤرخين السابقين الذين لم يقدموا له سوى المادة الاخبارية وحدها، وهي قليلة الغناء بالنسبة الى مفكر رائد اصيل كابن خلدون يريد التحليل والتعليل والنفاذ الى بواطن الامور، وإنما اعتمد على علم اسلامي صرف يعرف بعلم مصطلح الحديث وعلى ما في هذا العلم من مناهج وطرق لتحقيق الحديث واستقصائه رواية ودراية، نجدها هي هي مناهج البحث التاريخي الحديث وطرقه وأساليبه كما عرفه فلنغ وسينيوبوس ولا نغلو. فقد توصل المسلمون قبل ابن خلدون إلى كل ما توصل اليه علماء مناهج البحث التاريخي من نقد النصوص الداخلي والخارجي، كما عرفوا طرق التحليل والتركيب التاريخية وفحص الوثائق ومنهج المقارنة والتقسيم والتصنيف، كما ان دراسة طرق التحقيق التاريخي نجد بوادرها الاولى عند كثير من علماء الطبقات، وبخاصة التاج السبكي والسخاوي. ولم يكن ابن خلدون مؤرخاً بقدر ما كان صاحب منهج تاريخي استخدم المنهج الاستقرائي ببراعة نادرة لتفسير الذوات العرضية التي قد قابلها، تفسيراً يستند الى التحليل

والتركيب ويستخدم قياس الغائب على الشاهد واستقراء الحواد ث العارضة في المشاهدة للتوصل الى احكام عامة. فكان عمله الباهر في نطاق التاريخ يساوي عمل فقهاء الاشاعرة وعلماء اصول الفقه والدين في الفقه والكلام، وعمل نيوتن في الميكانيكا التقليدية وآينشتين في الميكانيكا النسبية (١).

قبل ابن خلدون كان الفلاسفة والعلماء والمفكرون يعتقدون ان الطبيعة وحدها هي المحكومة بالقوانين: فالنار تشبّ إلى اعلى، والماء يجري حدوراً، والمعادن تتمدد بالحرارة، والاجسام تسقط الى اسفل... الخ. فاما حوادث التاريخ وظواهر الاجتماع فلا ضابط لها من قانون، بل تسيرها الاهواء والطباع ورجال السياسة والقوى الخارقة. وحسب ابن خلدون فخراً انه لم يفرق بين ظواهر التاريخ والمجتمع وظواهر الطبيعة من حيث خضوع هذه الظواهر جميعاً لنظام واحد شامل لا يتخلّف.

وهكذا فإذا كنا نجل ابن خلدون فليس ذلك لأنه جاء بموسوعة تاريخية عظيمة في عصره، بل لأنه قام بمحاولة فذة رائدة في فهم التاريخ وتحليل احداثه وردها إلى عللها واسبابها القريبة والبعيدة. فهو - مؤرخا - لم يات بجديد وربما وُجد بين

---

(١) انظر كتابنا المذكور سابقاً صفحة ٤٩٠.

(٢) المصدر السابق صفحة ٤٩٠ - ٤٩١.

المؤرخين العرب والعجم من يتفوق عليه كثيراً ـ ولكنه ـ باحثاً في التاريخ ومحللاً وممحصاً ـ كان عديم المثال حتى بدايات العصر الحديث. وبعبارة اخرى، ان التاريخ عنده لم يعد سرداً للحوادث، بل لقد اصبح تعليلاً لها. وها هو يبين حقيقة التاريخ احسن بيان ويُعرفه تعريفاً علمياً صحيحاً حين يقسم التاريخ الى ظاهر وباطن فيقول: ان التاريخ « في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون، تنمو فيها الاقوال وتُضرب فيها الامثال، وتُطرف بها الأندية اذا غصَّها الاحتفال » اي هو في ظاهره سلوي وسَمَر وتزجية اوقات الفراغ فيما لا ينفع، ولكنه « في باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق. فهو لذلك اصيل في الحكمة وعريق وجدير بان يُعدَّ من علومها وخليق »[1].

نرى من هذا ان مفهوم التاريخ قد اكتسب عند ابن خلدون ثراء عظيماً، لانه لم يعد ينحصر عن تدوين الوقائع بل لقد وجه الاذهان الى ضرورة تعليلها تعليلاً علمياً منهجياً يقوم على الملاحظة والمقارنة ودراسة البيئة واصول العادة، وقواعد السياسة وطبيعة العمران. فالتاريخ ليس حوادث مفككة تأتي فرادى، وإنما هو ترابط واتصال وتشابك في

(١) المقدمة، صفحة ٢٠٩.

الزمان والمكان لا حد له. لقد كان ابن خلدون يحرص كل الحرص على ربط حوادث جرى المؤرخون قبله على عادة فصلها بعضها عن بعض والنظر اليها مفككة منعزلة عن سياقها وظروفها. ولذلك فان الاخبار كما يقول ابن خلدون «اذا اعتُمد فيها على مجرد النقل، ولم تُحكَّم اصول العادة وقواعد السياسة، وطبيعة العمران والاحوال في الاجتماع الانساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمَنْ فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق»[1].

وهكذا فالجديد في دراسة ابن خلدون التاريخية، إنما هو التفسير والتعليل. اما سرد الوقائع وجمع الحَوادث فأمر تافه يلتقي فيه مع المؤرخين التقليديين، وكثير ما هم! فهو أول من قال بان التاريخ علم كسائر العلوم الاخرى له موضوعه ومنهجه الذي ينتهي به الى طائفة من القوانين العامة التي يمكن بها تفسير الاحداث البشرية تفسيراً علمياً يرد كل حادث الى اسبابه وعوامله.

اما موضوع هذا العلم فهو الاحداث البشرية، الماضية في علاقاتها مع تطور المجتمعات وعلاقات هذا التطور مع الظواهر الطبيعية.

واما منهجه فهو التحليل والنقد والاستقصاء والملاحظة:

---

(١) المقدمة، صفحة ٢١٩.

تحليل الاخبار ونقدها نقداً علمياً، ونقد الطرق المتبعة عند المؤرخين والتعرف لمواطن الخبر واستقصاء مظانّه ومناقشة الروايات والمقارنة بينها لمعرفة ما عسى ان يكون في الخبر من تحريف او مبالغة او تزوير. اذ كثيراً ما يتطرق الكذب الى الروايات تشيعاً لرأي، او زلفى لحاكم او رئيس وما الى ذلك مما سيأتي بيانه. فهناك صُنّاع للاخبار والروايات يُدلّسون ويزيفون لحاجة في نفوسهم.

فإنما التاريخ صناعة لها اصولها وشروطها وضوابطها. انه لا يكون علماً صحيحاً الا اذا كانت رواية الاخبار مطابقة للوقائع. لكن هناك ما يحول دون بلوغ هذه الغاية، حتى في الكتب المختارة التي لم يبرئها ابن خلدون من المغالط، لذلك يجعل من تحليل الاخبار وفرزها لمعرفة غثها من سميتها، ومن النقد الداخلي للتاريخ منهجاً علمياً للبحث يكشف به عن هذه المغالط واسبابها وكيفية تصحيحها، ليخرج التاريخ من بين يديه في آخر المطاف علماً ذا قوانين ضابطة وموضوع محدد.

الاسباب المؤدية الى الوقوع في الخطأ في التأريخ

بعد دراستنا لمعنى التأريخ عند ابـن خلـدون لا بـد مـن عرض الاسباب التي من قِبلها يقع الخطأ في التأريخ. وهو يحصر الاسباب المقتضية للكذب في الخبر في تسعة هي:

١ ـ ولوع النفس بالغرائب

اذ تكثر الاخطاء في احصاء الاعداد من الاموال والعساكر اذا عرضت في الحكايات. فالاعـداد مظنـة الكـذب ومطيـة الهذر، ولا بد من ردها الى الاصول وعرضها على القواعد. فاذا استكشفتَ أصحاب الدواوين عن عساكرهم، واستنبطتَ احوال اهل الثروة في بضائعهم وفوائدهم، واستجليتَ عوائد المترفين في نفقاتهم، لن تجدَ معشار ما يعدونه، وما ذلك الا لولوع النفس بالغرائب[١].

(١) أنظر المقدمة ٢٥٢/١ ـ ٢١٩

٢ ـ التشيعات للآراء والمذاهب

أي التحيز الى فئة دون أخرى والتعصب لقوم على قوم، وهذا يُفقد الكتابة التاريخية ما يجب ان تتصف به من موضوعية وتجرد. فان النفس اذا كانت على حال من الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه. واذا خامرها تشيع لرأي أونحلة قبلت ما يوافقها من الاخبار لأول وهلة ورفضت ما لا يوافقها، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص، فتقع في قبول الكذب ونقله[1].

٣ ـ الجهل بطبائع الاحوال في العمران

وهذا السبب في رأي ابن خلدون من أهم الاسباب المقتضية للكذب وهو سابق عليها جميعاً. وهو من الكذب غير المقصود عند المؤرخ، إذ يعود الجهل بحقيقة الخبر إلى عدم فهم المؤرخ لطبيعة الحادث في ذاته بسبب جهله بطبيعة تبدل أحوال العمران في الوجود، أي تبدل طبيعة الحادث وأحواله العامة. فان كل حادث من الحوادث ـ ذاتاً كان أو فعلاً ـ لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله. فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والاحوال في الوجود

(١) المقدمة ١/٢٦١.

ومقتضياتها، أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب، وهذا أبلغ من التمحيص من كل وجه يعرض[1].

ويضرب ابن خلدون مثلاً لذلك بما نقله المسعودي عن الاسكندر لما صدّته دواب البحر عن بناء الاسكندرية، وكيف اتخذ تابوت الخشب وفي باطنه صندوق الزجاج وغاص فيه الى قعر البحر، ففرت الدواب وبنى الاسكندرية، في حكاية طويلة من احاديث خرافة مستحيلة. فالمنغمس في الماء ولو كان في الصندوق يضيق عليه الهواء ويهلك مكانه، كما يهلك أهل الحمامات اذا أطبقت عليهم، والمتبدلون في الآبار والمطامير العميقة المهوى اذا سخن هواؤها بالعفونة ولم تداخلها الرياح فتخلخلها... الى غير ذلك من خرافات القُصاص، فتمحيصها انما يكون بمعرفة طبائع العمران وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها.

٤ ـ الذهول عن تبدل الأحوال

ومن الاسباب التي يلزم عنها وقوع المؤرخين في الخطأ ايضاً ذهولهم عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام. وقد وصف ابن خلدون هذا التبدل بأنه شديد الخفاء، إذ لا يقع إلاَّ بعد أحقاب متطاولة فلا يكاد يتفطن له إلاَّ الآحاد من أهل الخليفة. فأحوال العالم والامم وعوائدهم

---

(١) المقدمة ١/٢٦٣ ـ ٢٦٢.

ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر إنما هو إختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال. وان تعاقب الدول على المُلك والسلطان هو علة هذا التبدُّل: إذ كلما تجدد مُلك تجددت أحواله وعوائده، وامتزجت عوائد السابقين وأحوالهم بعوائد اللاحقين وأحوالهم. ويستمر ذلك ما دامت الامم والأجيال تتعاقب في الملك والسلطان. وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة[1].

٥ ـ تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح

فيستفيض الإخبارُ بها على غير حقيقة. فالنفوس مولعة بحب الثناء، والناس متطلعون الى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة، وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في أهلها[2].

٦ ـ الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع

وهذا الجهل يرجع الى ما يداخلها من التلبيس والتصنع،

---

(١) المقدمة ١/٢٥٨ ـ ٢٥٢.

(٢) المقدمة ١/٢٦٤.

فينقلها المخبر كما رآها، وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه[1]

٧ ـ الذهول عن المقاصد

فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع، وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب[2].

٨ ـ الثقة بالناقلين للاخبار

إذ كثيراً ما يعمد مؤرخ الى النقل عن مؤرخ آخر أو راوٍ يكون موضع ثقته بلا تمحيص للخبر المنقول، هذا مع ان الراوي او المؤرخ المنقول عنه قد يكون كاذباً أو دساساً لما يروي فيقع في الخطأ. وتمحيص ذلك يرجع الى التعديل والتجريح، أي نقد عدالة الراوي وأمانته في القول وسلامته من الكذب[3].

٩ ـ توهم الصدق عند نقل الخبر

أي نقل الخبر الكاذب اعتقاداً من المؤرخ بصحته، وهو كثير. وهو يعود الى السبب السابق نظراً الى الثقة المطلقة بناقل الخبر بلا أي محاولة لنقده وتمحيصه[4].

(١) المقدمة ١/٢٦٢ ـ ٢٦١.
(٢) المقدمة ١/٢٦١.
(٣) المصدر السابق.
(٤) المقدمة ١/٢٦٠.

المعايير التي يقترحها ابن خلدون لتمحيص الاخبار

هناك نوعان من الإخبار: الإخبار عن الشرعيات (أو الأخبار الشرعية) والإخبار عن الواقعات.

فاما الأخبار الشرعية فان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحتها، وذلك لأن معظمها انما هي تكاليف انشائية اوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها. وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط [1].

واما الإخبار عن الواقعات (او الوقائع) فلا بد في صدقها وصحتها من معرفة طبائع العمران كما اسلفنا. وهو احسن الوجوه واوثقها في تمحيص الاخبار وتمييز صدقها من كذبها، وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة. ولا يُرجع الى تعديل الرواة حتى يُعلم ان ذلك الجزء في نفسه ممكن او غير ممتنع. وأما اذا كان مستحيلاً فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح.

(١) المقدمة ١ / ٢٦٥.

لذلك وجب ان ينظر اولاً وقبل كل شيء في امكان وقوع الخبر واستحالته فذلك اهم من التعديل ومقدم عليه. وهكذا فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الاخبار ان ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران. ونميز ما يلحقه من الاحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يُعتدُّ به وما لا يمكن ان يعرض له. واذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه. وحينئذ فاذا سمعنا عن شيء من الاحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه، وكان ذلك لنا معياراً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه [1].

هذه هي اهم المعايير التي يقترحها ابن خلدون لتمحيص الاخبار وتحقيقها وكشف زيفها لكتابة التاريخ كتابة علمية صحيحة. واذا كان لم يطبق هذه المعايير في كتابه (العبر) فذلك لا ينفي عنه انه رائد وطليعة. لقد اراد تفسير حوادث التاريخ بطبائع العمران فانتهى به الامر اخيراً الى انشاء ما اشتهر فيما بعد باسم (فلسفة التاريخ). لان اصحاب هذه الفلسفة انما يستنبطون نظرياتهم من حقائق التاريخ. ويطلق على هذه الفلسفة ايضاً اسم (فلسفة الحضارة)، لانها دراسة

---

(١) المصدر السابق.

للحضارة الانسانية في تناسقها الداخلي وسيرها المنظم كما سنرى في حينه [1].

حاجة المؤرخ الى علم العمران

ان حقيقة التاريخ عند ابن خلدون انه خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لذلك العمران من الاحوال كالتوحش والتأنس والعصبيات واصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر باعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الاحوال [2]. هذا هو تصور ابن خلدون للتاريخ، وهو تصور يدل على مبلغ شمول موضوعه وتشابكه بغيره من الموضوعات. فالمؤرخ محتاج الى مآخذ (مصادر) متعددة ومعارف متنوعة، وحسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبهما الى الحق، ويُنكِّبان به عن المزلات والمغالط. لان الاخبار اذا اعتُمد فيها على مجرد النقل ولم تُحكَّم اصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والاحوال في الاجتماع الانساني، ولا قيس الغائب فيها بالشاهد والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمَنْ

(١) مهرجان ابن خلدون ٩٠ - ٩١ و ١١٠ - ١١٨.
(٢) المقدمة ٢٦١/١.

فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق [1].

ويوضح ابن خلدون ما يقصده بالمآخذ والمعارف في موضع آخر من (المقدمة) فيقول: « فإذن يحتاج صاحب هذا الفن الى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الامم والبقاع والامصار في السِّير والاخلاق والعوائد والنحَل والمذاهب وسائر الاحوال، والاحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق او بَوْن ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف، والقيام على اصول الدول والملل ومبادىء ظهورها واسباب حدوثها ودواعي كونها واحوال القائمين بها واخبارهم، حتى يكون مستوعباً لاسباب كل حادث، واقفاً على اصول كل خبر. وحينئذ يعرض لخبر المنقول على ما عنده من القواعد والاصول. فان وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً والا زيَّفه واستغنى عنه » [2].

وهذه الاصول هي قوانين المجتمع والتاريخ والحياة الطبيعية، اي طبائع العمران. لذلك يحق ان ننظر الى ابن خلدون على انه من الرواد الاوائل الذين توفروا على دراسة اصول « النقد التاريخي والقواعد الاساسية التي يجب ان يستند اليها البحث التاريخي » [3]. كما يمتاز ابن خلدون من غيره من

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المقدمة صفحة ٢٥١ ـ ٢٥٢.

(٣) محمد عبد الله عنان: ابن خلدون حياته وتراثه الفكري صفحة ١٦١.

المؤرّخين في فهمه للتاريخ وعرضه لاحداثه عرضاً تحليلياً [1].

فالحدث التاريخي اذن ليس بسيطاً، بل هو ظاهرة معقدة متعددة الوجوه والجوانب يحتاج تفسيرها الى الكثير من الحذر. ومعنى هذا ان علم التاريخ، لا يكتفي بنفسه والا لكان يدور في الفراغ. فهو محتاج الى العلم باصول العادة وقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الامم في سيرها واخلاقها وعوائدها ونحلها باختلاف الزمان والمكان و... الخ. واسباب ذلك كله [2]. وبالتالي ان علم التاريخ محتاج الى علم العمران لا يستغني عنه، فلا قيام له الا به، والا كان نقلاً للحوادث وسرداً للوقائع، وروايات مسطورة لا تغني من الحق شيئاً

هذا والفرق بين التاريخ وعلم العمران ان التاريخ هو ذكر الاخبار منسوبة الى عصر او جيل. فاما ذكر الاحوال العامة للآفاق والاجيال والاعصار فهو أسٌّ للمؤرخ تنبني عليه اكثر مقاصده وتتبين له اخباره. وهذا هو علم العمران فعلم العمران اذن هو أسٌّ لعلم التاريخ، أو قل هو موضوع علم التاريخ [3] فكيف يستغني العلم عن موضوعه؟ ان حقيقة التاريخ انه خبر عن الاجتماع الانساني كما مر معنا، فكيف يستغني

---

(١) المصدر السابق صفحة ١٣٣. بتصرف.

(٢) المقدمة ١/٢٥٧.

(٣) انظر المقدمة ١/٢٦٥.

الخبر عن الـمُخبَر عنه؟ فحاجة التاريخ الى علم العمران واضحة اذن لا نـزاع فيهـا ، لان علم العمـران وحـده يحدد المعقـول والممكن والحقيقي في التاريخ، وان والجهـل بطبيعـة العمـران واحواله وعوارضه ينحرف بالمؤرخ عن جادة الحق ويبتعد به عن مقاصد التاريخ وتبين اخباره. ولم يصل ابن خلدون الى هذا التصور الجديـد لموضـوعـه الا لأصـالـة تفكيره ونفـاذ بصيرته، واتصاله وجدانياً ووجودياً بحياة المجتمـع وحـركـة التاريخ [1].

---

(١) انظر مهرجان ابن خلدون صفحة ٢٥٥.

علم العمران

راينا في دراستنا لأخطاء المؤرخين التي يذكرها ابن خلدون، وبخاصة الثالث منها ـ وهو الجهل بطبائع الاحوال في العمران، ـ كيف أدى به ذلك إلى الانتقال من نقد التاريخ إلى دراسة علم العمران. وهكذا ربط بين علم التاريخ وعلم العمران ـ الذي هو علم ـ الاجتماع الانساني، بحيث بدا العلمان متعاونين متكاملين ـ في سبيل المعرفة الصحيحة وبحيث بدا علم العمران فلسفة التاريخ عند ابن خلدون.

والعمران كما يعرفه ابن خلدون هو «التساكن والتنازل في مصر او حلة للانس بالعشير واقتضاء الحاجات، لما في طباعهم من التعاون على المعاش» (١).

هذا هو تعريف ابن خلدون لمعنى العمران البشري. ونحن اذا وقفنا وحللنا اكتشفنا من خلال هذا المفهوم الدينامي للعمران عنده ان المقصود بالعمران البشري ليس اجتماعاً

(١) المقدمة ١/ ٢٧٠. المصر هو المدينة والحلة هي القرية.

منعزلاً منغلقاً على نفسه بين قلة من الافراد يتعاونون على قضاء حاجات آنية بلا تفاعل فيما بينهم ولا نظم ولا ظاهرات اجتماعية، لان هذا في الواقع مجرد « تجمع عددي » او هو ما يطلقه عليه علماء الاجتماع كلمة (حشد) وهي كلمة تطلق في العادة على ابسط انواع التجمع البشري، اي ذلك التجمع الذي يحدث بلا قصد بل نتيجة لصفات الانسان البيولوجية والنفسية وظروف البيئة [1]. ان هذا التجمع العددي للناس ليس عمراناً بل هو صورة سابقة على العمران ومختلفة عن المعنى الذي يفهمه ابن خلدون للعمران. ذلك بان الاجتماع الانساني الذي يتكون منه العمران البشري هو في رأي ابن خلدون الاجتماع الدائم الذي يحصل سواء في القرية او المدينة، حيث تنشط الظاهرات والنظم الاجتماعية نتيجة للتفاعل المستمر بين الافراد، وبذلك تنشأ الحضارة في هذا المجتمع بسبب التطور الحاصل في هذا النوع من الاجتماع الانساني. ولعل هذا المنحى يتضح لنا بجلاء من خلال فهمنا لتعبير ابن خلدون « للانس بالعشِر ». والمعنى الذي يوحى به هذا التعبير هو المعاشرة الدائمة لا الاجتماع العابر - كي تحصل المؤانسة والمعاشرة في الحياة الانسانية، ثم تتطور هذه المعاشرة إلى اجتماع انساني دائم تنشأ عنه نظم وظاهرات. اذ المقصود بالاجتماع الانساني اجتماع بشر متفاعلين

---

(١) د. عبد الحميد لطفي: علم الاجتماع صفحة ٤٨.

تنشأ بينهم علاقات تتطور الى ظاهرات ونظم، وذلك يكون تحقيقاً للغريزة الاجتماعية في الذات الانسانية. ثم ان الدولة والملك والكسب والعلوم والصنائع التي لا يفتر ابن خلدون عن الحديث عنها هي ظاهرات معقدة في المجتمع لا تحدث بمجرد اجتماعات عابرة مؤقتة وانما هي تحدث بالتفاعل والتطور المستمرين في الحياة الاجتماعية.

فالاجتماع الانساني ضروري. ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم « الانسان مدني بالطبع ». اي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم، وهو معنى العمران[1] معنى هذا ان الحاجة إلى الاجتماع الانساني ناتجة عن ميل أو دافع طبيعي في ذات الانسان للتآلف مع بني جنسه. وهو ما يسمى بالغريزة الاجتماعية او الرابطة النفسية، او على حد قول هيديغير « هو الشعور بالنوع. ويظهر هذا الشعور في ارتياح كل فصيلة حيوانيه الى ما يشبهها وابتعادها عما لا يشبهها من فصائل. وهذه الناحية عامل اساسي في تكوين المجتمعات الانسانية[2].

فالبشر لا يمكن حياتهم ووجودهم الا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضروراتهم. ويربط ابن خلدون بين الاجتماع والوازع. فان الناس اذا اجتمعوا دعت الضرورة الى المعاملة واقتضاء الحاجات، ومدَّ كل واحد يده الى حاجته يأخذها من

---

(١) المقدمة ١/٢٧٢.

(٢) د. عبد الحميد لطفي: علم الاجتماع صفحة ٤٩.

صاحبه لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم وعدوان بعضهم على بعض، فيمانعه الآخر عنه بمقتضى الغضب والانفة ومقتضى القوة البشرية في ذلك، فيقع التنازع المفضي الى المقاتلة وسفك الدماء وازهاق الارواح، وتكون النتيجة انقطاع النوع الانساني. لذلك يستحيل بقاء الناس فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض. وهذا الوازع يجب ان يكون واحداً منهم تكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة، حتى لا يصل أحد الى غيره بعدوان. وهذا هو معنى الملك. وهو خاصة للناس طبيعية لا بد لهم منها. وقد يوجد في بعض الحيوانات العجم كالنحل والجراد لما استقرىء فيها من الحكم والانقياد والاتباع لرئيس من اشخاصها متميز من سائرها في خلقه وجثمانه. إلا أن ذلك موجود لغير الإنسان بمقتضى الفطرة والهداية، لا بمقتضى الفكر والسياسة [1] وهكذا فالوازع ناشيء عن الاجتماع ونتيجة ختمية له، فلا بُدَّ من وازع يزع الناس بعضهم عن بعض ويردهم الى الجادة لان من طبيعتهم العدوان والظلم. ومن هذا الوازع نشأت الدولة، ومنه ومن الدولة نشأت الحضارة.

(١) المقدمة ١/٢٧٣ - ٢٧٤.

العوامل المؤثرة في العمران

يمكن تقسيم العوامل المؤثرة في العمران البشري بحسب ابن خلدون الى ستة عوامل هي: (١) الاقليم، (٢) السياسة، (٣) الديـن، (٤) الاقتصـاد، (٥) العلم والتعليم، (٦) التقليـد. فلنتحدث عن كل عامل من هذه العوامل بإيجاز.

١ ـ الاقليم

يعزو ابن خلدون الى الاقليم تأثيراً خاصاً. فهو عنده أساس هام لمختلف الظواهر الاجتماعية. فإلى اختلاف الأقاليم يرجع في نظره اختلاف الناس في الوانهم واجسامهم وميولهم وامزجتهـم وسلوكهم وتصرفاتهم وكثير من صفاتهم البدنية، وإليها يعود ما يميز المجتمعات بعضها من بعـض في العـادات والتقـاليـد والأفكار وشؤون الاسرة ونظم الحكم والسياسة. فالامم تختلف الوانها ونشاطها وشجاعتها وكثرة عددها او قلته وما فُطرت عليه من الطبائع باختلاف مساكنها على سطح الأرض من جبل او سهل او صحراء، ومن منطقة باردة او حارة او معتدلة، ومن منزل خصب أو واد غير ذي زرع.

لهذا يقسم ابن خلدون المعمـور مـن الارض سبعـة اقـاليم متساوية في العرض مختلفة في الطول. فالاقليم الاول اطول مما

بعده، وكذا الثاني الى آخرها فيكون السابع اقصرها. وتضعف درجة العمران تبعاً لتوزيع الحرارة والبرودة في هذه الأقاليم. فكلما افرط الحر اوالبرد قل العمران، وكلما اعتدل استفحل العمران واشتد. فالاقليان الاول والثاني اقل عمراناً مما بعدهما، وما وجد فيه بعض العمران فيتخلله الخلاء والقفار والرمال والبحر الهندي الذي في الشرق منهما. وأمم هذين الاقليمين قليلة والمدن والامصار فيهما كذلك. فاذا اقتربنا من الإقليم الثالث والرابع قلّت القفار والرمال وكثرت الأمم والامصار والمدن. والعمران فيهما متدرج ما بين الثالث والسادس والجنوب خلاء كله لا عمران فيه لافراط الحر وقلة ميل الشمس عن سمت الرؤوس. وكذلك الشمال حيث ينقطع التكوين لافراط البرد والجمد [1].

هذا وان تاريخ الحضارات يؤيد فكرة ابن خلدون بوَجود علاقة وثيقة بين درجة الحرارة ودرجة العمران: فالحضارات العريقة كالحضارة المصرية والبابلية والفارسية واليونانية والرومانية والعربية انما نشأت في الاقاليم المعتدلة، وما ذلك إلا لأن سكانها اعدل اجساماً والواناً واخلاقاً وعقولاً وادياناً، حتى ان النبوات انما وجدت فيها كما سيلاحظ ابن خلدون.

وعلى كل حال يؤكد ابن خلدون ان المعمور من الأرض

---

(١) المقدمة، ٢٨٥/١

انما هو وسطه. فالاقليم الرابع هو المخصوص بالاعتدال. ولهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والاقوات والفواكه، بل والحيوانات وجميع ما يتكون، محصورة في الاقليم الرابع والاقليمين اللذين على حافتيه الثالث والخامس. وسكانها من البشر اعدل اجساماً والوانا واخلاقاً واديانا من سكان الاقاليم الأخرى، حتى النبوات فانها توجد في الأكثر فيها. وتشمل هذه الاقاليم اهل المغرب والشام والحجاز واليمن والعراقين والهند والسند والصين، وكذلك الاندلس، ومن قرب منها من الفرنجة والجلالقة والروم واليونانيين، ومن كان مع هؤلاء او قريباً منهم في هذه الاقاليم المعتدلة. ولهذا كان العراق والشام اعدل هذه كلها لأنها وسط من جميع الجهات [١].

٢ ـ السياسة

تتناول السياسة عند ابن خلدون موضوعين اثنين هما العصبية والدولة وسنبحث كلاً منها بغاية الايجاز.

أ ـ العصبية. وهي النُعرة [٢] على ذوي القربى والارحام ان ينالهم ضيم أو هلكة. فالدفاع لا يصدق إلا اذا كان القائمون به اهل عصبية واهل نسب واحد وبها يكون التعاضد والتناصر.

---

(١) المقدمة، ١/ ٣٣٠ ـ ٣٣١.

(٢) النعرة هي الصياح في حرب او شر. والمقصود بها هذا التصدي لحماية ذوي الارحام ونجدتهم.

فالعدوان لا يُتوهم على احد مع وجود العصبة له [1] كما ان كل امر يَحمل الناس عليه من نبوة او اقامة مُلك او دعوة لا بد فيه من العصبية.

والعصبية على نوعين: خاصة وعامة. فكل حي او بطن من القبائل وان كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام، فبينهم ايضاً عصبيات اخرى لانساب خاصة هي اشد التحاماً من النسب العام لهم. والنْعرة تقع سواء من اهل النسب الخاص او من اهل النسب العام، إلا انها في النسب الخاص اشد لقرب اللُحمة (الرابطة).

والعصبية لا تدوم على وتيرة واحدة من القوة والمنعة، بل هي تتبع الحَسَب قوة وضعفاً وتدوم بدوامه. انها كائنة فاسدة ككل شيء في العالم العنصري. فالعلوم تنشأ ثم تدرس، وكذلك الصنائع وامثالها. وكذلك الحَسَب ايضاً وبالتالي العصبية، فإن نهايتها في اربعة آباء: الباني والمباشر والمقلد والهادم.

وذلك ان **باني المجد** عالم بما عاناه في بنائه ومحافظ على الخلال التي هي اسباب كونه وبقائه.

وابنه من بعده **مباشر لابيه** قد سمع منه ذلك واخذه عنه، الا انه مُقصّر في ذلك تقصير السامع بالشيء عن المُعاني له.

---

(١) المقدمة، ٢/٤١٨ - ٤١٩.

ثم اذا جاء الثالث كان حظه **الاقتداء والتقليد** خاصة، فقصَّر عن الثاني تقصير المقلد عن المجتهد.

ثم اذا جاء الرابع قصَّر عن طريقتهم جملة، واضاع الخلال الحافظة، لبناء مجدهم واحتقرها، وتوهم ان ذلك البنيان لم يكن بمعاناة ولا تكلف، وانما هو امر وجب لهم منذ أول النشأة بمجرد انتسابهم الى الجد الاول باني المجد، وليس بعصابة ولا بخلال، وذلك لما يرى من التجلة بين الناس دون ان يعلم كيف كان حدوثها ولا سببها، ويتوهم انه النّسب وحده، فيربأ بنفسه عن اهل عصبيته ويرى له الفضل عليهم، وثوقاً بما فيه من استتباعهم وجهلاً بما أوجب ذلك الاستتباع من الخلال التي منها التواضع لهم والأخذ بمجامع قلوبهم. وهكذا يحتقرهم فينفضون عنه ويحتقرونه بدورهم وينضمون الى سواه بعد الوثوق بما يرضونه من خلاله. فتنمو فروع هذا، وتذوي فروع ذاك **وينهدم بناء بيته**.

واشتراط الاربعة في الاحساب إنما هو في الغالب، وإلّا فقد يدثر البيت من دون الاربعة وتتلاشى وينهدم. وقد يتصل امرها الى الخامس والسادس، إلا أنه في انحطاط وذهاب. لكن الغالب أربعة اجيال: بان ومباشر ومقلد وهادم. فقد جرت العادة على ان الأعقاب الاربعة غاية في الانساب والحسب[1].

---

(١) المقدمة، ٢/٤٣٦ - ٤٣٧.

هذا وكثيراً ما يؤخذ على نظرية ابن خلدون انها نظرية ضيقة جداً. فالعصبية بحسب اصحاب هذا المأخذ لا معنى لها بالنسبة الى مجتمع يوناني او روماني او حديث، بل ينحصر معناها واهميتها في المجتمعات القبلية. فهي لا تنطبق إلّا على البيئات المنغلقة المنطوية على نفسهـا كالبدو الـرُحَّـل الذيـن يضربون في الفيافي والقفار ولا ينفتحون على العالم الخارجي، بخلاف حياة الحضر التي تفسح المجال للاختلاط وتقوم فيها انواع متعددة من الروابط. بل حتى المجتمعات المنغلقة نفسها، ولا سيما بعض الشعوب البدائية ـ ليس من الضروري ان يعتمد في وحدتها على العصبية التي تعني صلة الرحم ورابطة الدم، بل فيها نوع آخر من الروابط هو الرابطة الطوطمية، اي إنتساب اعضاء القبيلة ـ انتساباً معنوياً لا دموياً بطبيعة الحال ـ إلى إلّه خرافي غير تاريخي قد يكون حيواناً وقد يكون نباتاً، وقد يكون مظهراً من مظاهر الطبيعة... وهكذا فـالـرابطـة هنـا معنوية لا تنحصر في رابطة الدم.

ان مصدر سوء فهم ابن خلدون في هذه المسألة في نظرنا هو ارادة قَصْر معنـى العصبيـة عنـده على رابطـة الدم والنَّسـب وحدها، مع ان ابن خلدون نفسه لا يقصرها على هذا المعنـى بل هو يُدخل فيها روابـط أخـرى قـد تكـون أكثر أهميـة. فرابطة الدم عنده مجرد عامل ربط وجذب. انها نوع خاص من

انواع العلاقات الاجتماعية، انها كل ما يؤدي الى وجود الجماعة المتلاحمة المتماسكة التي تستشعر فيما بينها التعاطف والحمية المتبادلة والمبادرة الى مناصرة اعضائها في « الممانعة والمدافعة » على حد تعبير ابن خلدون، سواء كان ذلك بطريق الدم او بغير طريقه. فالعبرة إنما هي في هذه « الممانعة والمدافعة » التي تتأتى بأشكال مختلفة وصور متباينة، فهي « إنما تكون من الالتحام بالنسب او ما في معناه ». وهكذا فعبارة ابن خلدون « أو ما في معناه » تَخرج العصبية عن مدلولها المتداول وتعطيها معنى اوسع يدخل فيه كل ما من شأنه ان يساعد على التماسك والتناصر، وبالتالي كل ما تكون به « الممانعة والمدافعة » كالولاء والحلف مثلا. ويؤيد ذلك قول ابن خلدون « وفي هذا الباب الولاء والحلف، اذ نعُرة كل احد على اهل ولائه وحلفه للانَفَة التي تلحق النفس من اهتضام جارها او قريبها او نسيبها »[1]. فالولاء والحلف ليسا من النسب في شيء ومع هذا فهما داخلان في معنى العصبية. فاللُحمة « الحاصلة، من الولاء مثل لُحمة النسب او قريباً منها... بمعنى ان النسب انما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الارحام حتى تقع المناصرة والنُعرة، وما فوق ذلك مستغنى عنه، اذ النّسب امر وهمي لا حقيقة له،

(١) المقدمة، ٢/٤٢٤.

ونفعه انما هو في هذه الوُصلة والالتحام »[1]. وتتحقق الوُصلة والالتحام ايضاً بالرق والاصطناع. يقول ابن خلدون: « ان المقصود في العصبية من المدافعة والمغالبة، إنما يتم بالنسب لأجل التناصر في ذوي الارحام والقربى، والتخاذل في الاجانب كما قدمناه. والولاية والمخالطة بالرق او بالحلف تتنزل منزلة ذلك: لان امر النسب وان كان طبيعياً فانما هو وهمي، والمعنى الذي كان به الالتحام انما هو العُشرة والمدافعة وطول الممارسة والصحبة بالمربى والرضاع وسائر احوال الموت والحياة. واذا حصل الالتحام بذلك جاءت النُعرة والتناصر، وهذا مشاهد بين الناس. واعتبرْ مثله في الاصطناع: فانه يحدث بين المصطنع ومن اصطنعه نسبة خاصة من الوصلة تتنزل هذه المنزلة وتؤكد اللحمة، وان لم يكن نسب فثمرات النسب موجودة. فاذا كانت هذه الولاية بين القبيل وبين اوليائهم قبل حصول الملك، كانت عروقها أوشج وعقائدها اصح ونسبها اصرح ». ويقول في هذا المعنى ايضاً: « اذا اصطنع اهل العصبية قوماً من غير نسبهم او استرقّوا العبدان والولدان والموالي والتحموا بهم... ضرب معهم اولئك الموالي المصطَنعون بنسبهم في تلك العصبية ولبسوا جلدتها كأنها عصبيتهم، وحصل لهم من الانتظام في العصبية

(١) المصدر السابق.

مساهمة في نسبها »[1] وقال في وظيفة القضاء والنظر في المظالم بانها لما كانت « من مراسم الدين ، فكانوا لا يولون فيها الا من اهل عصبيتهم من العرب ومواليهم بالحلف او بالرق او بالاصطناع ممن يوثق بكفايته أو غَنائه فيما يُدفع اليه »[2].

وهكذا فالوُصلة والالتحام تأتيان اولاً وبالاصالة، والنّسَب وقرابة الدم تأتيان ثانياً وبالتبع. ومعنى ذلك ان كل ما يؤدي الى الوُصلة والالتحام هو المقصود بالذات، اما النَّسب فيأتي بالعَرَض. فالنَّسَب انما هو مَثَل من امثلة الترابط وليس عَلَماً عليها كلها مستغرقاً لجميعها. فهناك اذن رابطة النسب، وهناك رابطة الحلف والولاء، وهناك رابطة الرق والاصطناع. هذه هي الروابط التي كانت معروفة على عهد ابن خلدون والتي تدخل في مفهوم العصبية عنده. ولئن كانت هناك روابط اخرى لم يذكرها كرابطة الطوطم ورابطة الحزب والمبدأ السياسي وسائر الروابط التي تجمع الشمل وتلم الشعث، فهذه الروابط داخلة في مفهوم العصبية عنده بالقوة، ما دام المقصود بالعصبية الوصلة والالتحام كما تقدم. واذا كان ابن خلدون لم يذكر هذه الروابط الأخيرة فما ذلك الا لأنها لم تكن معروفة على عهده في افقه الثقافي. وحسبه انه قد ذكر امثلة

(١) المقدمة، ٢/٤٣٣ ـ ٤٣٤.

(٢) المقدمة، ٢/٥٧٣.

على الترابط الذي يكون بالعصبية، دون ان يستغرقها جميعاً.

وعلى ذلك فاذا قال ابن خلدون ان الوصول الى الحكم انما يكون بالعصبية فمعنى ذلك انه انما يحتاج الى نوع من التأييد والمناصرة، اما ان يتصدى احد للحكم معتمداً على ما يتمتع به من قدرات وكفاءآت دون مساندة من اهله وقبيله فهو واهـم. والعصبية بهذا المعنى الواسع تشمل ما كان عليه الحال في اثينا وروما القديمتين. وهي لا تزال عنصراً اساسياً في مفهوم الحكم بمدلوله الحديث، سواء كان حكماً فردياً استبدادياً (تأييد الجيش) او حكماً برلمانياً ديمقراطياً، وسواء كانت هذه البرلمانية الديمقراطية صحيحة كما في دول الديمقراطيات الغربية او مزيفة كما في بلادنا وجميع دول العالم الثالث حيث تسود العشائرية القبلية. اننا لم نسمع ابداً أن رجلاً في العالم وصل إلى الحكم تقديراً لميزاته الشخصية وعبقريته الفذة دون نظر إلى أي انتماء حزبي أو طائفي أو عشائري كما في جمهورية أفلاطون. إن هذا لم يحصل في الزمان الماصي حيت يروى لنا الكثير من العجائب، ولا في الوقت الحاضر حيث تقدمت وسائل التوجيه المهني واختبارات الذكاء، وبالتالي حيث يراد لنا أن نصدق أن توزيع المناصب على قدر المواهب. قد يكون ذلك صحيحاً في المناصب الصغيرة التافهة، واما المناصب الكبيرة وفي مقدمتها تولي الحكم والسلطة، ـ فهي لا تزال تجري على سُنّة ابن خلدون. انها حكر

على اقلية سياسية محظوظة نادرة مدعومة من قبل رجال المال والاعمال. وحيث المواهب ـ وبتعبير ادق المصالح ـ الحزبية مقدمة على المواهب الشخصية. فجمهورية افلاطون لا وجود لها ولا سبيل اليها في هذا العالم.

والخلاصة لا بد لمن يتصدى للحكم والقيادة اليوم ان يرشحه حزب معين او كتلة خاصة « حتى تقع المناصرة والنعرة. فالجماعة التي تدين بمبدأ واحد وتنادي بشعار واحد يكون التناصر بين اعضائها اقوى واشد من اي جماعة اخرى لا يجمعها مبدأ أو لا تربطها عقيدة. هذا فيما نرى كل ما يقصد ابن خلدون بالعصبية. فلئن لم يعرفها اليونان والرومان قديماً والمجتمعات الراقية حديثاً بمعنى رابطة الدم، فقد عرفوها بمعنى رابطة الحلف والولاء ورابطة الرق والاصطناع ورابطة الحزب والمبدأ والعقيدة[1].

ب ـ الدولة. هذا والغاية التي تجري اليها العصبية انما هي الملك والدولة. وذلك لان العصبية، بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل امر يُجتمع عليه. ولما كان الناس بفطرتهم يحتاجون في كل اجتماع الى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض كما تقدم معنا في كلام سابق، فلا بد أن يكون هذا الحاكم

---

(١) أنظر كتابنا من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية صفحة ٨١٣ ـ ٨١٤، والمرجع في تاريخ العلوم صفحة ٥١٥ ـ ٥١٨.

متغلباً عليهم بتلك العصبية وإلاّ لم تتم قدرته على ذلك، وهذا التغلب هو الملك.

وهكذا فلا سبيل الى الملك الا بالعصبية. والعصبيات متعددة ومتفاوتة في قوتها حتى في القبيل الواحد. وفي هذه الحالة لا بد من انتهاض عصبية تكون اقوى من جميعها تلتحم فيها جميع العصبيات حتى تصير كأنها عصبية واحدة كبرى [1]. واذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلب على اهل عصبية اخرى بعيدة عنها. فان كافأتها او مانعتها وقع القتال بينها، وان غلبتها واستتبعتها التحمت بها وزادت قوة الى قوتها، وطلبت غاية من التغلب والتحكم اعلى من الغاية الاولى وابعد. وهكذا دائماً لا تزال تكبر وتتسع حتى تكافيء بقوتها قوة الدولة التي تسعى العصبية الى ابتلاعها. فان ادركت العصبية هذه الدولة، في هرمها ولم يكن لها ممانع من اولياء الدولة اهل العصبيات، استولت عليها وانتزعت الامر من يدها وصار الملك اجمع لها. وان انتهت قوتها ولم تقارن ذلك هرم الدولة وانما قارن حاجتها الى الاستظهار والاستعانة بأهل العصبيات الاخرى، ضمتها الدولة اليها وانتظمتها في اوليائها تستظهر بها على تحقيق مقاصدها [2] وان عاقها عن

---

(١) المقدمة، ٢/٤٣٩ـ٤٤٠.

(٢) المقدمة، ٢/٤٤٠.

بلوغ هذه الغاية عوائق ـ كالانغماس في الترف والنعيم وحصول المذلة، وقفت في مقامها [١].

واعلم ان هذه الاطوار طبيعية للدول. فان الغلب الذي يكون له الملك انما هو بالعصبية وبما يتبعها من شدة اليأس وقوة الشكيمة، ولا يكون ذلك غالبا الا مع البداوة. فطور الدولة من اولها بداوة. ثم اذا حصل الملك تبعه الرفه واتساع الاحوال. والحضارة انما هي تفنن في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والأثاث والأبنية وعوائد المنزل واحواله. فلكل واحد منها صنائع في استجادته والتأنق فيه تختص به ويتلو بعضها بعضا، وتتكثر باختلاف ما تنزع اليه النفوس من الشهوات والملاذ والتنعم بأحوال الترف وما تتلون به من العوائد. فصار طور الحضارة في الملك يتبع طور البداوة ضرورة لضرورة تبعية الرفه للملك [٢].

ومن هنا نظرية ابن خلدون في اعمار الدولة. فالدولة لها اعمار طبيعية كما للأشخاص وهي في الغالب لا تعدو اعمار ثلاثة اجيال. والجيل هو عمر شخص واحد من العمر المتوسط، وهو بلوغ سن الاربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء

---

(١) المقدمة، ٢/٤٤١ - ٤٤٤.

(٢) المقدمة، ٢/٤٨٨.

الى غايته[1]. فهذه الأجيال الثلاثة عمرها مئة وعشرون سنة اذن. ولا تعدو الدولة في الغالب هذا العمر ـ بتقريب قبله او بعده ـ إلّا إن عرض لها عارض آخر من فقدان المُطالب، اي العدو الجاثم على الحدود في العادة والذي يتربص الفرصة السانحة للانقضاض عليها. فيكون الهرم عندئذ حاصلاً مستولياً عليها. لكن المُطالب لحسن حظها لم يحضرها، ولو جاء لما وجد مدافعاً[2].

ويؤكد ابن خلدون نظريته في اعمار الدولة على نحو آخر يختلف قليلا عن النحو السابق في زيادة التفصيل، فالدولة تنتقل في اطوار مختلفة وحالات متجددة، ويكتسب القائمون بها في كل طور خُلقا من احوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور السابق، لان الخُلق تابع بالطبع لمزاج الحال الذي هو فيه كما يقول ابن خلدون[3]. وعلى هذا فان حالات الدولة واطوارها لا تعدو في الغالب خمسة اطوار:

طور الظفر بالبغية: اي تحقيق الغاية المنشودة وهي الوصول الى السلطة والاستيلاء على الملك وانتزاعه من ايدي الدولة السابقة. فيكون صاحب الدولة في هذا الطور اسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية، لا

(١) المقدمة، ٢/٤٨٦.
(٢) المقدمة، ٢/٤٨٧.
(٣) المقدمة، ٢/٤٩٣

ينفرد دونهم بشيء، لأن ذلك مقتضى العصبية التي وقع بها الغلب وهي لم تزل بعد بحالها.

طور الانفراد بالملك: وهو طور استبداد صاحب الدولة على قومه والاستئثار دونهم بالسلطة والمجد وانتزاعه من ايدي الدولة السابقة. وكبحهم عن التطاول للمساهمة معه والمشاركة في الحكم. ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنياً باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع، والاستكثار من ذلك لجدع انوف اهل عصبيته وعشيرته المقاسمين له في نسبه. ولا يزال يدافعهم عن الامر ويردهم على اعقابهم حتى يستتب له الحكم ويفرد اهل بيته بما يبني من مجده.

طور الفراغ والدعة: وفي هذا الطور ينصرف صاحب الدولة ـ وقد اجهز على مناوئيه ـ الى تحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر اليه من جباية المال وتخليد الآثار وبعد الصيت. فيستفرغ وسعه في جمع المال وضبط الدخل والخرج واحصاء النفقات والقصد فيها، وتشييد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والامصار المتسعة والهياكل المرتفعة، ومنح الجوائز والهدايا للوفود وأشراف الأمم ووجوه القبائل، وبث المعروف في اهله، هذا مع التوسعة على صنائعه وحاشيته وجنوده في احوالهم بالمال والجاه وادرار ارزاقهم. وهذا الطور آخر اطوار الاستبداد من اصحاب الدولة، لأنهم في هذه

الأطوار مستقلون بآرائهم، بانون لعزهم موضحون الطرق لمن بعدهم.

طور القنوع والمسالمة: ويكون صاحب الدولة فيه قانعاً بما بنى آباؤه مسالماً لأنظاره من الملوك والحكام، مقلداً للماضين من سلفه، فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل، ويقتفي طرقهم باحسن مناهج الاقتداء، ويرى في الخروج عن تقليدهم فساد أمره وانهم ابصر بما بنوا من مجده. انه لا يبذل اي محاولة للحفاظ على ما بنوا بل يسير في حكمه بقوة اندفاع الاشياء دون ان يدري ان هذه القوة آخذة في الضعف وان الاندفاع سيتوقف حتماً والانهيار وشيك.

طور الاسراف والتبذير: ويكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفاً لما جمع آباؤه واجداده للانفاق على شهواته وملاذه والكرم على بطانته والتقتير على جنده واصطناع اخدان السوء وتقليدهم جليل الاعمال والولايات من الوزارة والقيادة والجباية. وكل اولئك مؤذن بالانهيار. فالمرض مزمن والعلاج قد فات أوانه. لقد فسدت العصبية البانية للمجد الحامية له، وتغيرت قلوب اهل الدولة، فيعادون السلطان ويضطغنون عليه ويتخاذلون عن نصرته ويتربصون به الدوائر. وهكذا يكون مخرباً لما كان سلفه يؤسسون وهادماً لما كانوا يبنون. لقد دب الهرم الى جسم الدولة واستولى عليها المرض المزمن الذي لاشفاء

منه ولا برء، وسيبقى امرها كذلك الى ان تنقرض ويذهب رسمها [1].

هذا وإن أول ما يقع من آثار الهرم في الدولة انقسامها على نفسها بخروج الأطراف عليها كما حدث لدولة الاسلام التي امتدت الى الأندلس والهند والصين. ثم لما خرج الامر من بني امية واستقل بنو العباس بالسلطة، وكانت الدولة العربية قد بلغت الغاية من التوسع والقوة والترف، نزع عبد الرحمن الداخل الى الاندلس قاصية دولة الاسلام، فاستحدث بها مُلكا واقتلعها عن دولة بني امية وصيّر الدولة الواحدة دولتين. فان الخروج على الدولة في الاطراف اسهل منه في المركز، كما ان الاستيلاء على أقاصي الدولة اقل إشكالاً من الاستيلاء على مركزها. ثم اخذت كل دولة من هاتين الدولتين تنقسم على نفسها كما انقسمت دولة بني العباس. وما زالت الدولة العربية تتقلص على هذا النحو ويضيق نطاقها ويحدث في النطاق الثاني ما حدث في الاول حتى انقرضت هذه الدولة وتطاولت الأمم حولها إلى التغلب عليها وإنشاء دولة اخرى لهم. وهكذا تعددت الدول في الدولة الإسلامية الواحدة وتشعبت، ومرت كل دولة منها بالاطوار الأربعة او الخمسة التي اتينا على ذكرها. وبذلك يفسر ابن خلدون طول أمد الدولة الاسلامية العتيدة. فتاريخ

---

(١) المقدمة، ٢/٤٩٤ ـ ٤٩٦.

هذه الدولة انما هو في معظمه تاريخ دويلات استقل كل منها بالأمر وتقلب في الاطوار التي تقلبت فيها الدولة ـ الأم.

وصفـوة القول، ان الترف مؤذن بخراب الدولة. فهو عامل انحلال للعصبية وعامل تضخم في النفقات، وهو في النهاية عامل حاسم في القضاء على قوة الدولة والحياة الاقتصادية فيها. فالمجتمعات وهي تسعى للحصول على الترف وتحسين اوضاعها الاقتصادية، انما تسير في طريـق الانقـراض، انها تسعـى الى حتفها بظلفها. فالحياة تحمل بذور الموت، وكل شيء ينطوي على نقيضه. هذا هو قانون صراع المتناقضات الذي يخضع له كل كائن حي، بل حتى المادة الميتة خاضعة له ايضاً.

ان الإنسان يدفع ثمنا باهظاً للترف هو خضـوعـه للقهـر وفقدانه لحرية البداوة. فإما حرية مع خشونة البداوة. وإما اسْرٌ مع نعومة الترف. فالتنظيم الإجتماعي يبدأ بالرخاء اولاً، ولكنه سرعان ما ينتهي بالانحلال والانتقاض، فان استفحال الحضارة مؤذن بانقراضها.

٣ ـ الدين

ومع توكيد ابن خلدون لأهمية السياسة عامة والعصبية خاصة في قيام الدول والممالك فانه يستدرك ليضع لها حدوداً وضوابط من الدين تخضد شوكتها وتخفف غلواءها. ولذلـك فهو لا يفسر نشوء الدولة العـربيـة الإسلاميـة وتطـورهـا في

القرنين السابع والثامن الميلاديين بمجرد العصبية وحدها. ولكنه يعلل نشوء تلك الدولة ايضاً بانتفاء الانانية الشخصية وروح التفرد من مختلف القبائل، وباتفاق كلمتهم نتيجة للدين الجديد. فهم لخلق التوحش الذي فيهم، اصعب الامم انقياداً بعضهم لبعض، ولذلك فقلما تجتمع اهواؤهم. فهم ابعد الامم عن سياسة الملك، لانهم أكثر بداوة من سائر الامم وابعد مجالاً من القفر واغنى عن حاجات التلول وحبوبها، لاعتيادهم الشظف وخشونة العيش، فاستغنوا عن غيرهم، فصعب بالتالي انقياد بعضهم لبعض لايلافهم ذلك وللتوحش. لذلك لا بد من انقلاب طباعهم وتبدلها بصبغة دينية تمحو ذلك منهم وتجعل الوازع لهم من انفسهم وتذهب بخلق الكبر والمنافسة منهم فيسهل عندئذ انقيادهم واجتماعهم، وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلظة والانفة، الوازع عن التحاسد والتنافس. فاذا كان فيهم النبي أو الولي (الخليفة أو من ينوب منابه) الذي يبعثهم على القيام بامر الله ويذهب عنهم مذمومات الاخلاق ويأخذهم بمحمودها ويؤلف كلمتهم لاظهار الحق، اذا حدث ذلك تم اجتماعهم وحصل لهم التغلب والملك. ويعترف ابن خلدون مع ذلك ان العرب اسرع الناس قبولاً للحق والهدى، لسلامة طباعهم عن عوج الملكات وبراءتها من ذميم الاخلاق، الا ما كان من خلق التوحش القريب المعاناة، المتهيء لقبول الخير،

ببقائه على الفطرة الاولى، وبُعده عما ينطبع في النفوس من قبيح العوائد وسوء الملكات [1].

ان القلوب اذا تداعت الى اهـواء الباطل والميل الى الدنيا حصل التنافس وفشا الخلاف، واذا انصرفت الى الحق ورفضت الدنيا والباطل واقبلت على الله اتحدت وجهتها فذهب التنافس وقل الخلاف وحسُن التعاون والتعاضد، واتسع نطاق الكلمة كذلك، فعظمت الدولة [2].

ان العصبية وحدها لا تكفي لقيام الدول والممالك، لذلك من الضروري ان ينضم إليها الدين. فالدعـوة الدينيـة تـزيـد الدولة في اصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها. والسبب في ذلك ان الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في اهل العصبية وتفرد الوجهة الى الحق. فاذا حصل لهم الاستبصار في امرهم لم يقف في طريقهم شي، لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهـم وهـم مستميتـون عليـه. وان اهـل الدولة، التي هم طالبوها وان كانوا اضعافهـم، فـاغـراضهـم متباينة، وتخاذلهم لتقية الموت حاصل، تحسبهم جميعاً وقلوبهم شتى، فلا يقاومون اهل العصبية المتـدنيـة، وان كـانـوا اكثر منهم، بل ينهزمون ويعاجلهم الفناء، بما فيهم من الترف والذل

---

(١) المقدمة، ٢/٤٥٦ - ٤٥٧.

(٢) المقدمة، ٢/٤٦٦.

والاقبال على الشهوات[1].

وهذا كما وقع للعرب صدر الاسلام في الفتوحات. فكانت جيوش المسلمين بالقادسية واليرموك بضعا وثلاثين الفا في كل معسكر، وجموع فارس مئة وعشرون الفا بالقادسية، وجموع هرقل على ما قاله الواقدي اربعمئة الف. فلم يقف للعرب احد من الجانبين وهزموهم وغلبوهم على ما بأيديهم»[2].

ثم خلف من بعدهم خلف نبذوا الدين فنسوا السياسة ورجعوا الى قفرهم وجهلوا شأن عصبيتهم مع اهل الدولة ببعدهم عن الانقياد واعطاء النصفة، فتوحشوا كما كانوا من قبل ولم يبق لهم من اسم الملك الا انهم من جنس الخلفاء ومن جيلهم. ولما ذهب امر الخلافة، وامحى رسمها انقطع الامر جملة من ايديهم وغلب عليهم العجم دونهم، وأقاموا في بادية قفارهم لا يعرفون الملك ولا سياسته. لقد بعد عهدهم بالسياسة لما نسوا الدين فرجعوا إلى أصلهم من البداوة. وقد يحصل لهم في بعض الاحيان غلبة على الدول المستضعفة، فلا يكون ماله وغايته الا تخريب ما يستولون عليه من العمران[3].

ويستشهد ابن خلدون لآرائه هذه ايضاً بدولة لمتونة ودولة

---

(١) المقدمة، ٢/٤٦٧.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المقدمة، ٢/٤٥٨.

الموحدين. فقد كان بالمغرب من القبائل كثير ممن يقاومهم في العدد والعصبية او يزيد عليهم، ومع ذلك فان الاجتماع الديني قد ضاعف قوة عصبيتهم بالاستبصار والاستمالة، فلم يقف في وجههم شيء.

ان العصبية وحدها لا تكفي كما اسلفنا القول بقيام الدول والممالك، فاذا انضم الدين الى العصبية فقد حصل الكمال. فاذا حالت صبغة الدين وفسدت انتقص الامر وصارت الغلبة على نسبة العصبية وحدها دون زيادة الدين، فيغلبُ الدولةَ عندئذ من كان تحت يدها من العصائب المكافئة لها أو الزائدة القوة عليها. فالذين غلبتهم بالامس لاعتمادها على قوة العصبية وقوة الدين معاً مع انهم كانوا اكثر عصبية منها واشد بداوة، غلبوها اليوم لاعتمادها على العصبية وحدها. وهذا ما حصل للموحدين مع قبيلة زناتة بالمغرب لما كانت زناتة ابدى (اشد بداوة) من المصامدة واشد توحشاً وكان للمصامدة الدعوة الدينية باتباع المهدي، فلبسوا صبغتها وتضاعفت قوة عصبيتهم بها، فغلبوا على زناتة اولاً واستتبعوهم وان كانوا من حيث العصبية والبداوة اشد منهم. فلما خلوا عن تلك الصبغة الدينية انتقضت عليهم زناتة من كل جانب وغلبوهم على الامر وانتزعوه منهم[1]

فالعصبية اذن ليست كل شيء عند ابن خلدون. انها

(١) المقدمة، ٢/٤٦٧ - ٤٦٨.

الأساس المادي فقط لنظريته في الدولة والاجتماع، فلا بد ان ينضم اليها المعنى الروحي الذي يمنحها القيم والمثل والمبادىء القادرة على صقلها وتهذيبها وحسن توجيهها. وهذا لا يكون الا بالدين. فالدين اذن عنصر مكمل للعصبية في فلسفة ابن خلدون الاجتماعية.

وهكذا، فمع ان العصبية هي عنصر اساسي في تفكير ابن خلدون فان الدين هو ايضا عنصر اساسي لا يقل عنها خطورة. فهو يهذب النفس ويصقل المشاعر ويسمو بالروح الى الأفق الأعلى. ان في العصبية حمية تفضي باصحابها الى الهرج والقتال. كما يقول ابن خلدون - فيضطر الناس الى ان يرجعوا في ضبط الامور وحقن الدماء الى قوانين مفروضة يخضع لها المجموع. وهذه القوانين قد تكون سياسية من وضع الحكماء والملوك فتكون نافعة في الدنيا، وقد تكون دينية وضعها الشرع فتكون حينئذ نافعة في الدنيا والآخرة، لان المقصود بالخلق ووجود الناس ليس وجودهم في هذه الدار الفانية فقط، إنما المقصود بها دينهم المفضي بهم الى السعادة في الآخرة. من اجل ذلك جاءت الشرائع بحمل الناس على ذلك في جميع احوالهم من عبادة ومعاملة، حتى في الملك الذي هو طبيعي في الاجتماع الانساني، فأجرته على منهاج الدين ليكون الكل محوطا بنظر الشارع... لان الشارع اعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيَّب عنهم

من امور آخرتهم. واعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم في الآخرة[1].

واخيراً يجب الا يغيب عن بالنا ان جميع ما ذكره ابن خلدون هنا عن البداوة والوحشية، والدين وصلة هذه الامور بالرياسة وعن نطاق الدولة واعمارها وحاميتها واتخاذها الموالي والمصطنعين ـ كل أولئك وما اليه لا يصدق إلّا على الشعوب التي عاصرها وشهد احوالها وخاصة العرب والبربر. وقد وقع ابن خلدون هنا في خطأ منهجي كبير: فهو لم يستقرىء هذه الظواهر الا عند أمم معينة وفي عصور خاصة، وانتهى من هذا الاستقراء الناقص الى افكار وقوانين ظن انها عامة شاملة تصدق في كل زمان ومكان[2].

ومع كل ذلك، ورغم جميع ما يقال عن تسرع ابن خلدون ونقص استقراءآته فانه يشفع له ايمانه بخضوع احداث التاريخ والمجتمع للقانون وسعيه الدائب لمعرفة هذا القانون. هنا تكمن عبقرية ابن خلدون. اما التطبيقات العملية والاخطاء التفصيلية فانها في نظري مسألة ثانوية، لان التقدم في البحث الذي يكفي ابن خلدون فخراً انه وضع اللبنة الاولى، كفيل بتصحيح مساره وتقويم اعوجاجه.

---

(١) المقدمة، ٢/٥١٦ - ٥١٧.

(٢) انظر المقدمة ١/١٣٣ ـ ١٣٥ و ٢/٤٢٨ الحاشية ٣٨٩ ب.

٤ ـ الاقتصاد

ان الانسان مفتقر بالطبع الى ما يقوته ويمونه في حالاته واطواره من لدن نشوئه الى اشُدّه، الى كبره. ويد الانسان مبسوطة على هذا العالم وما فيه، بما حصل الله له من الاستخلاف في الارض. وايدي البشر منتشرة، فهي مشتركة في ذلك. وما حصلت عليه يد هذا امتنع عن الآخر الا بعوض. فالانسان متى اقتدر على نفسه وتجاوز طور الضعف سعى في اقتناء المكاسب لينفق ما آتاه الله منها في تحصيل حاجاته وضروراته بدفع الأعواض عنها. وقد يحصل له ذلك بغير سعي كالمطر المصلح للزراعة وامثاله، الا انه حتى الزراعة لا بدّ من سعيه معها [١].

وقد خلق الله الذهب والفضة قيمة لكل متموّل، وهما الذخيرة والقنية لاهل العالم في الغالب. وان اقتنى الانسان سواهما في بعض الاحيان فانما هو لقصد تحصيلهما، لأن قيمتهما الذاتية ثابتة في رأي ابن خلدون [٢]، فلا يقع لهما مما يقع لغيرهما من حوالة (تغير وتحول) الاسواق التي هما عنها بمعزل. فهما اصل المكاسب وهما القنية والذخيرة [٣].

---

(١) المقدمة، ٣/٨٩٣ ـ ٨٩٥.

(٢) وهو رأي فاسد لأن **قيمتها** تتغير وتتبدل تبعاً لعوامل عدة.

(٣) المقدمة، ٣/٨٩٦.

ولا بد في كل مكسوب ومتموَّل من العمل الانساني، وإلا لم يقع انتفاع. واذا فقدت الاعمال او قلّت بانتقاص العمران تأذن الله برفع الكسب. الا ترى الى الامصار القليلة السكان كيف يقل الرزق والكسب فيها او يُفقد لقلة الاعمال الانسانية؟ وكذلك الامصار التي يكون عمرانها اكثر يكون اهلها اوسع احوالاً واشد رفاهية لكثرة الاعمال فيها [1].

ثم ان تحصيل الرزق وكسبه:

إما ان يكون بأخذه من يد الغير وانتزاعه بالاقتدار عليه على قانون متعارف، وحينئذ يسمى مغرماً وجباية؛

وإما ان يكون من الحيوان المتوحش باقتناصه واخذ برميه من البر او البحر، ويسمى اصطياداً؛

وإما أن يكون من الحيوان المتوحش باقتناصه وأخذه برميه (منتجاته) المنصرفة، بين الناس في منافعهم، كاللبن من الانعام، والحرير من دودة القز، والعسل من النحل، او ان يكون من النبات في الزرع والشجر بالقيام عليه وإعداده لاستخراج ثمره ويسمى كله فلاحة؛ (فالفلاحة عند ابن خلدون تشمل اذن الزراعة وتربية الحيوان).

وإما ان يكون الكسب من الاعمال الانسانية، إما في مواد معينة وتسمى الصنائع، (من كتابة ونجارة وخياطة وحياكة

---

(١) المقدمة، ٣/٨٩٧ - ٨٩٨.

الخ). او في مواد غير معينة، وهي جميع الامتهانات والتصرفات؛

وإما ان يكون من البضائع وإعدادها للاعواض، إما بالتقلب بها في البلاد او احتكارها وارتقاب حوالة (تحول) الاسواق فيها، ويسمى هذا تجارة.

فهذه وجوه المعاش واحواله وأصنافه عند ابن خلدون.

وهو يرى ان الفلاحة هي اقدم وجوه المعاش[1]، اذ هي بسيطة وطبيعية وفطرية لا تحتاج الى نظر ولا إلى علم. ولذلك لا ينتحلها احد من اهل الحضر في الغالب ولا من المترفين، والذي ينتحلها يختص بالمذلة. ولذلك يربط ابن خلدون بينها وبين البداوة.

واما الصنائع فهي مرتبطة بالحضارة، ولذلك فهي متأخرة عن الفلاحة لانها تتصرف فيها الافكار والانظار، ولهذا لا توجد غالبا الا في اهل الحضر. والصنائع منها البسيط ومنها المركّب؛ والبسيط هو الذي يختص بالضروريات، والمركّب هو الذي يكون للكماليات. والصنائع في الامصار الصغيرة ناقصة ولا يوجد منها الا البسيط. فاذا تزايدت حضارتها ودعت امور الترف فيها الى استعمال الصنائع اخذت في النضج والتكامل

(١) وهذا رأي فاسد ايضاً لأن الفلاحة (بمعنى الزراعة) مرحلة متطورة مسبوقة بمرحلة الصيد والقنص، فهذه الأخيرة إذن اقدم جميع وجوه المعاش.

بمقدار استفحال العمران: فالصنائع انما تكمل وتُستجاد بكمال العمران الحضري وكثرته.

واما التجارة فانها وان كانت طبيعية في الكسب فالاكثر من طرقها ومذاهبها انها هي تحيلات (احتيالات) في الحصول على ما بين القيمتين في الشراء والبيع لتحصل فائدة الكسب من تلك الفضلة. والتاجر إما ان يختزن السلعة ويتجنب بها حِوالة الاسواق من الرخص الى الغلاء فيعظم ربحه، وإما ان ينقلها الى بلد آخر تنفُق فيه تلك السلعة أكثر من بلده الذي اشتراها فيه، فيعظم ربحه ايضاً (١).

هذا وقد ربط ابن خلدون وجوه المعاش بسائر وجوه النشاط الانساني ودرس دراسة علمية قيمة مختلف الظواهر الاقتصادية ووصل بها الى نتائج هامة سبق بها علماء الاقتصاد المحدثين. والحق ان الذين كتبوا في المسائل الاقتصادية، قبل ابن خلدون لم تكن كتاباتهم تتصف بصفات البحث العلمي للظواهر الاقتصادية، وانما كل ما كتبه القدماء في هذا الشأن من اغريق ورومان او عرب، كان من قبيل الدراسات الاخلاقية او الابحاث التشريعية. اما ابن خلدون فقد كان صاحب المحاولة الجدية الاولى لتأسيس علم الاقتصاد، وان كثيراً من ارآئه في هذا الباب يُعدُّ اليوم ذخيرة رائعة في

(١) المقدمة، ٨٩٨/٣ - ٩٠٠، ٩١٥، ٩٢٤.

التفكير الاقتصادي السليم. ولا يقتصر الامر على انه كان الرائد الاول في علم الاقتصاد، بل ان قرونا وقروناً مضت من غير ان يبلغ الاقتصاديون الذين جاءوا بعده مستوى تفكيره.

فهو اول من توفر على دراسة الظواهر الاقتصادية دراسة علمية ومنهجية عمادها الكشف عن الاسباب ومقارنة النتائج للوصول الى القوانين الكلية العامة التي تحكم هذه الظواهر وتضبط سيرها. وقد تمخضت هذه الدراسة عن نظريات عميقة سبقت عصرها بقرون طويلة، ولا تزال صادقة حتى اليوم. ولئن كان العلم قد تجاوزها بسبب تعقد الاقتصاد الحديث وتطور المجتمعات الصناعية ودخول عوامل جديدة لها اثرها البالغ في تكييف البنيان الاقتصادي في المجتمعات المعاصرة، فانها مع ذلك لا تزال تثير الانتباه حتى اليوم لما فيها من نظرة علمية رائدة وتفكير منهجي رصين، ولانها الاساس لكل دراسة مادية واقعية لظواهر الاقتصاد.

هذا وان مذهب ابن خلدون في الاقتصاد يتضمن بذور المذهب المعروف باسم (المادية التاريخية) لكارل ماركس. فهو يرى «أن اختلاف الاجيال في احوالهم انما هو باختلاف نحلتهم من المعاش»[1]، أي ان اختلاف طرق المعيشة ووسائل الانتاج بين الناس هو السبب في اختلاف احوالهم. فالاساس

(١) المقدمة، ٢/٤٠٧.

الاقتصادي اذن هو الذي يفسر بالدرجة الاولى ما نرى بين الناس من تباين وتنوع.

ومما يلفت النظر ان ابن خلدون يربط بين دواعي الاجتماع ودواعي الاقتصاد والحاجة الى تقسيم العمل، فيعود بها جميعاً الى بداية واحدة ومنطلق واحد. فهذه الاطراف الثلاثة عند ابن خلدون متداخله متصايفة يشد بعضها بعضاً ويدعو بعضها بعضاً. فلنستمع اليه يتابع عبارته السابقة: قائلاً: « فان اجتماعهم انما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجي والكمالي. فمنهم من ينتحل الفلح من الغراسة والزراعة، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود، لنتاجها واستخراج فضلاتها »[1].

كذلك يربط ابن خلدون بين الاقتصاد وبين حالة التوحّش التي تتسم بها البداوة. فالعامل الاقتصادي هو المسؤول عمّا نرى من البدو عامة والعرب خاصة من توحش. فإذا كان اختلاف طرق المعيشة بين الناس هو السبب في اختلاف احوالهم فان اختلاف البدو عن الحضر يرجع الى أنّ البدو « هم المنتحلون للمعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الأنعام وانهم مقتصرون على الضروري من الأقوات والملابس

---

(١) المصدر السابق.

والمساكن... فمن كان معاشه منهم في الزراعة والقيام بالفلح كان المُقام به أولى من الظعن... ومن كان معاشه في السائمة مثل الغنم والبقر فهم ظُعَّن في الأغلب لارتياد المسارح والمياه... ولا يبعدون عن القفر... وأمّا من كان معاشه بالإبل فهم أكثر ظعناً وأبعد في القفر مجالاً... فكانوا لذلك أشدّ الناس توحّشاً، وينزلون من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه والمفترس من الحيوان العجم، وهؤلاء هم العرب »[1].

ومعنى هذا ان العامل الاقتصادي هو المسؤول عما نرى في البدو عامة والعرب خاصة من توحّش. فالعرب لا ينعزلون في القفار إذن لأنهم متوحشون بطبيعتهم، بل ان التوحش قد عرض لهم بسبب عامل اقتصادي بحت هو أن إبلهم لا تستغني في قوام حياتها عن مراعي الشجر بالقفر وورود مياهه الملحة... »[2]. فما نسمّيه بمزاج الأمة أو بطبيعتها انما شأن سائر النظم الاجتماعية في نظر ابن خلدون، لأنّه أيضاً نتيجة لوسائل الانتاج المستعملة عندها وعوائد حياتها. فهذا المزاج وهذه الطبيعة ليسا أمراً نهائياً لا يتغير ولا يتبدل، وإنما هو شيء طاريء تابع لوسائل الانتاج. فإذا تبدلت هذه الوسائل عند أمّة تبدّلت نظمها الاجتماعية وعوائد حياتها وتغيّرَ بالتالي

(١) المقدمة ٢/٤١٣ ـ ٤١٢.

(٢) المقدمة ٢/٤١٢.

مزاجها السابق. بل أن الحيوانات نفسها كالظباء والبقر الوحشية والحُمُر يزول توحشها بمخالطة الآدميين وإخصاب عيشها، فيختلف حالها في الانتهاض والشدة «وكذلك الآدمي المتوحش إذا أنس وألف. وسببه ان تكوّن السجايا والطبائع انما هو عن المألوفات والعوائد»[1]، وليس شيئاً ثابتاً. فالانسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه.

ويربط ابن خلدون أيضاً بين استجادة الصنائع وكثرتها وبين قانون العرض والطلب فيقول: ان الصنائع انما تستجاد وتكثر إذا كثر طالبها. ويعلّل ذلك بأن الانسان لا يسمح بعمله أن يقع مجاناً لأنه كسبه ومنه معاشه. فإن كانت الصناعة مطلوبة وتوجّه إليها النَّفاق كانت بمثابة السلعة التي تنفق سوقها وتُجلب للبيع فيجتهد الناس في المدينة لتعلّم تلك الصناعة ليكون منها معاشهم «وإذا لم تكن مطلوبة لم تنفق سوقها ولا يوجّه قصد إلى تعلّمها، فاختصت بالترك والإهمال[2]».

ويلاحظ ابن خلدون ان النشاط الاقتصادي وتزايد العمران والأعمال (تزايد الاستثمار) يولّد حلقات متزايدة الاتّساع من النشاطات الاقتصادية الجديدة، وهذه تولّد اخرى، وهكذا، أي أن أثر التوسّع ليس وحيداً وإنما هو متكرر

---

(١) المقدمة ٤٣٨/٢.

(٢) المقدمة ٩٢٨/٣

متضاعف. وهذه الفكرة العبقرية الأصيلة لم تأخذ مداها في الفكر الاقتصادي الكلاسيكي، ولكنها قد أصبحت من أهم الأفكار الكينزية (نسبة إلى كينز) ودخلت علم الاقتصاد باسم نظرية المضاعف (Multiplier) ومؤدّاها ان زيادة الاستثمار تؤدي إلى زيادة الدخل القومي لا بنفس المقدار فقط، وإنما بمقدار يعادل عدة أضعاف الاستثمار الأول[1]. انظر ما يقول ابن خلدون في هذا الصدد:

«ان المكاسب إنّما هي قيم الأعمال، فإذا كثرت الأعمال كثرت قيمتها بينهم فكثرت مكاسبهم ضرورة ودعتهم أحوال الرفه والغنى الى الترف وحاجاته من التأنّق في المساكن والملابس واستجادة الآنية والماعون واتّخاذ الخدم والمراكب، وهذه كلها اعمال تُستدعى بقيمها ويُختار المهرة في صناعتها والقيام عليها. فتنفُق أسواق الأعمال والصنائع ويكثر دخلُ المصر وخرجه. ويحصل اليسار لمنتحلي ذلك من قِبل أعمالهم. ومتى زاد العمران زادت الأعمال ثانية. ثم زاد الترف تابعاً للكسب وزادت عوائده وحاجاته، واستنبطت الصنائع لتحصيلها فزادت قيمتها، وتضاعف الكسب في المدينة لذلك ثانية. ونفقت سوق الأعمال بها أكثر من الأول، وكذا في

(١) انظر كلمة د. عارف دليلة: مكانة الأفكار الاقتصادية لابن خلدون في الاقتصاد السياسي. (أبحاث الندوة العالمية الأولى لتاريخ العلوم عند العرب) المنعقدة بجامعة حلب ٥ـ٢ نيسان (ابريل) ١٩٧٧ صفحة ٨٨١-٨٨٣.

الزيادة الثانية والثالثة...»[1].

وهكذا فلم يعد أمام ابن خلدون بعد هذا الكلام الآ وضع النماذج الرياضية لحساب مقدار الكسب والدخل الذي تؤدي إليه زيادة أوّلية معينة في الاستثمار (العمران والأعمال) أي لتقدير قيمة المضاعف!

ويحذر ابن خلدون الدولة من الاحجام عن الانفاق والاستثمار لما ينشأ عن ذلك من انكماش اقتصادي وكساد يؤدي في النتيجة الى ضعف موارد الدولة نفسها. لقد عبر كينز عن هذه الفكرة بالاكتناز الذي يعني إحجام جزء من الدخل عن المشاركة في الاستهلاك، وبالتالي عن تنشيط الاستثمار، ويساوي ذلك نفس المقدار الذي ينقص فيه الاستهلاك عن الدخل. ومن أجل سدّ هذه الثغرة طالب كينز الدولة بزيادة الانفاق العام الذي اصبح يغلب عليه الطابع الطفيلي غير الانتاجي في الدولة الرأسمالية المعاصرة. فعلى الدولة ان تنفق حتى في إستئجار العمال من أجل حفر الخنادق وردمها حسب تعبير كينز، بل أصبح على الدولة الرأسمالية بعد ذلك ان تخلق المشاكل وتشعل الحروب للمزيد من الانفاق ولمعالجة أزماتها الاقتصادية فلا تتعطّل عجلة الانتاج الاحتكاري ودورة الأرباح الخيالية. وأما ابن خلدون فيطالب بتدخّل الدولة

(١) المقدمة ٣/٨٦٠.

تنشيط الانتاج الذي يزيد في رفاه الأمة. يقول ابن خلدون:

« والسبب في ذلك أن الدولة والسلطان هي السوق الأعظم للعالم ومنه مادة العمران. فإذا احتجن السلطان الأموال أو الجبايات. أو فُقدت فلم يصرفها في مصارفها، قلَّ حينئذ بأيدي الحاشية والحامية وانقطع أيضاً ما كان يصل منهم لحاشيتهم وذويهم وقلَّت نفقاتهم جلة وهم معظم السواد. ونفقاتهم أكثر مادة للأسواق ممن سواهم، فيقع الكساد حينئذٍ في الأسواق وتضعف الأرباح في المتاجر فيقل الخراج. ذلك لأنّ الخراج والجباية، إنما تكون من الاعتمار والمعاملات ونفاق الأسواق وطلب الناس للفوائد والأرباح. ووبال ذلك عائد على الدولة بالنقص لقلة أموال السلطان حينئذٍ بقلة الخراج. فان الدولة كما قلنا، هي السوق الأعظم. أم الأسواق كلها، وأصلها ومادتها في الدخل والخرج. فإن كسدت وقلّت مصارفها فأجدر بما بعدها من الأسواق ان يلحقها مثل ذلك وأشد منه. وأيضاً فالمال انما هو متردد بين الرعية والسلطان، منهم اليه، ومنه اليهم، فإذا حبسه السلطان عنده فقدته الرعية[1] ».

وهكذا نرى كيف كان ابن خلدون اماماً ورائداً في الاقتصاد الكلي بقدر ما كان كذلك في التاريخ والاجتماع

(١) المقدمة ٦٧٩/٣.

وبقدر ما سيكون في الأخلاق كما سنرى في حينه. فهو يهتم هنا بحركة تجديد الانتاج الاجتماعي على مستوى الاقتصاد الشامل وينطلق من المستوى الكلي ليبين أثر التغيرات الاقتصادية على المستوى الجزئي ـ الوحدة الاقتصادية. ويكون ابن خلدون في هذا التحليل الاقتصادي الكلي قد سبق جميع الاقتصاديين.

وعلى كل حال ان ابن خلدون هو اوّل من أعطى العامل الاقتصادي اهميته وجعل منه أساساً من الأسس الرئيسة لتفسير تطور الأفراد والجماعات وفهم حياتهم السياسية والدينية والأخلاقية. وكذلك كان أول من نادى بأن الأحوال الاقتصادية لا تسير اعتباطاً وفق الأهواء والنزوات بل لها قوانين ثابتة كسائر الأمور الطبيعية. ولئن كان ابن خلدون رائداً لأصحاب المدرسة الاقتصادية في أوروبا، فإنه لم يغلُ غلو بعض أصحاب هذه المدرسة الذين جاءوا بعده فجعلوا من الاقتصاد العامل الوحيد الأوحد المؤثّر في المجتمع. فالعامل الاقتصادي عند ابن خلدون مجرد عامل من مجموعة اخرى من العوامل لا تقلّ عنه أهمية، من شأنها أن تهذبه وتخفف من غلوائه حتى لا يجوز أو يخرج عن السمت كالاقليم والسياسة والدين والتربية والتعليم.

وحسب ابن خلدون فخراً انه أخرج الأبحاث الاقتصادية من نطاق التصوّرات المثالية والنصائح العملية والمناقشات

الفقهية والدينية الى نطاق البحث العلمي، في وقت لم يكن في حسبان أحد انها تخضع لنفس القوانين التي تخضع لها سائر الأشياء والموجودات. ولم يبدأ العلماء بالكشف عن هذه القوانين وتدوينها قبل النصف الأخير من القرن الثامن عشر. وهنا تظهر اصالة ابن خلدون.

٥ ـ العلم والتعليم

العلم والتعليم عامل هام يؤثر جداً في العمران البشري ومتأثر به. انه نتيجة للعمران وعلة له في وقت واحد. فهو السبب في اختلاف الانسان عن الحيوان أولاً والبدو عن الحضر ثانياً.

ذلك ان الانسان قد شاركته جميع الحيوانات في حيوانيته من الحس والحركة والغذاء والكِنّ وغير ذلك، وإنّما يتميّز عنها بالفكر الذي يهتدي به لتحصيل معاشه والتعاون عليه بأبناء جنسه والاجتماع المهيء لذلك التعاون... فهو يفكر في ذلك كله دائماً لا يفتر عن الفكر فيه طرفة عين، بل اختلاج الفكر أسرع من لمح البصر. وعن هذا الفكر تنشأ العلوم والصنائع [١] وهي علة العمران، فلا عمران بلا علوم أو صنائع.

ثم ان العلم والتعليم من أسباب اختلاف البدو عن الحضر. ذلك ان العلوم انما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة.

---

(١) المقدمة ٦٤٨/٣.

والسبب في ذلك ان تعليم العلم من جملة الصنائع، والصنائع انما تكثر في الأمصار، وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترف تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة. فإنّ بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة لما كثر عمرانها صدر الاسلام واستوت فيها الحضارة، زخرت فيها بحار العلم». ولما تناقص عمرانها انطوى ذلك البساط وفُقد العلم بها والتعليم[١] وأما البدو فإنهم أبعد الناس عن الصنائع، لأنهم هم المنتحلون للمعاش الطبيعي من الفلاحة والقيام على الأنعام، المقتصرون على الضروري من الاقوات والملابس والمساكن[٢] العاجزون عما فوقه، واما الحضر فهم المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم[٣] ولذلك فمن تشوّف بفطرته الى العلم ممن نشأ في القرى والأمصار غير المتمدنة فلا يجد فيها التعليم الذي هو صناعي لفقدان الصنائع في أهل البدو، ولا بدّ له من الرحلة في طلبه إلى الأمصار المستبحرة شأن الصنائع كلها[٤].

والعلم والتعليم لهما معنى واسع جداً عند ابن خلدون. فهو لم يفرّق بين التعليم النظري والتعليم العملي، بل لقد ربط بينهما في

---

(١) المصدر السابق صفحة ٩٩٠ - ٩٩١. انظر المناهج ٩٨٦ - ٩٩٠.

(٢) المقدمة ٢/٤١٣ - ٤٠٧.

(٣) المصدر السابق صفحة ٤١٣.

(٤) المقدمة ٣/٩٩٠.

وحدة عقلية جسمانية منسجمة تعمل متناسقة متعاونة لاكتساب مهارة أو لحذق معرفة حتى تحصل « الملكة » التي هي عمل عقلي جسمي في آن واحد . ولذلك يعد العلم والتعليم من جملة الصنائع لأن الصنائع إنما تكون بحصول الملكة . اذ الصنائع عنده تنقسم كما يقول « إلى ما يختصّ بأمر المعاش ـ ضرورياً كان أو غير ضروري ـ وإلى ما يختصّ بالأفكار التي هي خاصية الانسان من العلوم والصنائع والسياسة . ومن [القسم الأول] الحياكة والجزارة والنجارة والحدادة وأمثالها ، ومن الثاني الوراقة ـ وهي معاناة الكتب بالانتساخ والتجليد ـ والغناء والشعر وتعليم العلم »[1] .

وهذه الصناعة لا بدّ منها في كل مجتمع على درجة من التماسك والترابط أو ـ كما يقول ابن خلدون « ان العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري »[2] وان ما يظهر على أهل الحضر من آثار الذكاء والكمال في العقل انما هو « رونق الصنائع والتعليم »[3] . ومعنى ذلك بلغة العصر ان هذه الصناعة ظاهرة اجتماعية ضمن الظواهر الاجتماعية المميزة للجنس البشري . فهي تظهر في المجتمع نتيجة عقل الانسان الذي يسعى الى المعرفة وانتحال العلوم والصنائع . فلا بقاء للمجتمع المتحضّر إلا بهذه

(١) المصدر السابق صفحة ٩٢٤ .
(٢) المصدر السابق صفحة ٩٨٤ .
(٣) المصدر السابق صفحة ٩٩٠ .

الصناعة ولا حياة له الا بازدهارها واطّراد نموّها. فكلما تقدّم المجتمع واستبحر العمران كثرت العلوم وازدهرت. ولإثبات ذلك عقد ابن خلدون فصلاً كاملاً بعنوان (فصل في ان العلوم انما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة) فتعلم العلم من جملة الصنائع، والصنائع انما تكثر في الأمصار لأنها امر زائد على المعاش. فمتى فضلت اعمال العمران عن هموم المعاش انصرف الناس الى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الإنسان وهي العلوم والصنائع ويستشهد على ذلك بأحوال المدن الاسلامية الكبيرة فيقول: «واعتبر ما قررناه بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة: لما كثر عمرانها صدر الاسلام واستولت فيها الحضارة كيف زخرت فيها بحار العلم وتفننوا في اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم... ولما تناقص عمرانها... انطوى ذلك البساط بما عليه جملة، وفقد العلم بها والتعليم وانتقل الى غيرها من أمصار الاسلام...»[1].

وهكذا فالعلم والتعليم من ظواهر العمران الحضري، فهما إذن مما يفرّق بين البدو والحضر، وبالتالي هما من أسباب الاختلاف بين البدو والحضر. وكلما كان المجتمع أكثر استبحاراً في العلم والتعليم كان أكثر عمراناً. فالعلاقة إذن واضحة بين العلم واستبحار العمران. أو قل هي علاقة

(١) المصدر السابق صفحة ٩٩٠ - ٩٩١

ديالكتيكية. فالعلم والتعليم ـ فضلاً عن أنهما ظاهرة من ظواهر العمران ـ أي نتيجة من النتائج المترتبة عن العمران ـ هما ايضاً من العوامل المؤثرة في العمران، أي من الأسباب الفاعلة في العمران. فالعلم والتعليم كما ذكرنا أعلاه يعملان معاً لاكتساب مهارة أو لحذق معرفة حتى تحصل « الملكة »، وبهذه الملكة نفسها تحصل الصنائع. فإن « كل صناعة يرجع منها الى النفس اثر يُكسبها عقلاً جديداً تستعد به لقبول صناعة اخرى ويتهيأ بها العقل بسرعة الادراك للمعارف »[1]. ويقول ابن خلدون في موضع آخر: « وكل نوع من العلم والنظر يفيدها [النفس] عقلاً فريداً. والصنائع أبداً يحصل عنها وعن ملكتها قانون علمي مستفاد من تلك الملكة... »[2]. ثم ترتدّ هذه الملكة (أو الفكر) على الأشياء لتحدث فيها التغيير والتبديل. ذلك بأن « الفكر يدرك الترتيب بين الحوادث بالطبع أو بالوضع. فإذا قصد إيجاد شيء من الأشياء، فلأجل الترتيب بين الحوادث لا بد من التفطن بسببه أو علته أو شرطه، وهي على الجملة مبادؤه »[3]. فبالتأمل في الأشياء ودراستها يقف الفكر على عللها وأسبابها وشروط فعلها وترتيب أفعالها وايها يجب تقديمه وايها يجب تأخيره. وبهذه الطريقة يؤثر الفكر في الأشياء بقدر

(١) المصدر السابقة صفحة ٩٨٩.
(٢) المصدر السابق صفحة ٩٧٢.
(٣) المصدر السابق صفحة ٩٧٦.

ما تؤثر الأشياء في الفكر « فلا يتم فعل الانسان في الخارج الا بالفكر (أي بالتفكر) في هذه المرتبات لتوقف بعضها على بعض »[1]. وهكذا « استولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه، فكان كله في طاعته (الفكر) وتسخيره... فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التي تميّز بها البشر عن غيره من الحيوان وعلى قدر حصول الأسباب والمسبّبات في الفكر مُرتَّبةً تكون انسانيته »[2].

•

هذا ولا بد للعلم والتعليم من معلم ينتقل به تراث المعرفة من السَلف الى الخلف؛ وللاتصال الشخصي هنا اهمية كبيرة من نجاح التعليم وتمكين العلم من النفس. ولقد فطن ابن خلدون لهذه الناحية حينما بحث في فوائد الرحلة في طلب العلم ولقاء المشيخة، أي المشايخ أرباب الاختصاص. فذكر « ان البشر يأخذون معارفهم واخلاقهم وما يتحلون به من المذاهب والفضائل، تارة علماً وتعليماً ولقاء، وتارة محاكاة وتلقينا بالمباشرة، الا ان حصول الملكات من المباشرة والتلقين اشد استحكاماً واقوى رسوخاً. فعلى قدر كثرة الشيوخ يكون حصول الملكات ورسوخها... فالرحلة لا بد منها في طلب العلم

(١) المصدر السابق صفحة ٩٧٧.

(٢) المصدر السابق ١٢٤٥/٤.

لاكتساب الفوائد والكمال بلقاء المشايخ ومباشرة الرجال »[1].

وهذا الرأي مهم جداً من الناحية التربوية، وذلك لأن الاتصال الشخصي ولقاء المشيخة ومباشرة رجال الاختصاص اشد رسوخاً واكثر فائدة من مجرد الاكتفاء بقراءة الكتب لما يتوافر للتعليم في هذه الحالة من عوامل اهمها الاستماع والنظر وما يتصل بهما من ضروب التأثير والانفعال المرتبط بالكلام والحركة والالقاء وكافة انواع التصرفات الشخصية الاخرى. فالمادة العلمية كلما تعددت وسائل تحصيلها زادت في النفس رسوخاً وكان استيعابها اقوى.

فالطريق الطبيعي لتحصيل المعرفة هو التجربة الشخصية والخبرة والمعاناة وهو طريق طويل. « وقد يسهل الله على كثير من البشر تحصيل ذلك في اقرب من زمن التجربة اذا قلد منها الآباء والمشيخة والاكابر ولَقِنَ عنهم ووعي تعليمهم، فيستغني عن طول المعاناة في تتبع الوقائع واقتناص هذا المعنى من بينها. ومن فقد العلم في ذلك والتقليد فيه او اعرض عن حسن استماعه واتباعه طال عناؤه في التأديب بذلك، فيجري في غير مألوف ويدركها على غير نسبة. فتوجد آدابه ومعاملاته سيئة الاوضاع بادية الخلل، ويفسُد حاله في معاشه بين ابناء جنسه. وهذا معنى القول المشهور « من لم يؤدبه والداه ادبه الزمان». اي من لم

---

(١) المقدمة ١٢٤٥/٤.

يلقِن الآداب في معاملة البشر من والديه ـ وفي معناهما المشيخة والاكابر ـ ويتعلم ذلك منهم، رجع الى تعلمه بالطبع من الواقعات على توالي الايام، فيكون الزمان معلمه ومؤدبه لضرورة ذلك بضرورة المعاونة التي في طَبعه [1] ».

ويفرق ابن خلدون في نظريته التعليمية بين التعليم المنتج والتعليم غير المنتج او العقيم. فالتعليم المنتج هو الذي يثقف عقل صاحبه ويزيد مداركه ويوسع آفاقه ويساعده على الخلق والتوليد. فالفكرة الجديدة التي تنبثق من عقل الانسان ترتد الى النفس فتثير فيها من جديد افكاراً اخرى وتزيدها قدرة على التوليد وانثيال المعاني، « فيكسب بذلك ملكة من التعقل تكون زيادة عقل ويحصل به قوة فطنة وكَيْس في الامور » [2]، وعن هذا العقل تنشأ العلوم والصنائع. كما ان العلوم والصنائع التي ينتحلها الانسان من الخارج تساعده على قبول المزيد منها وتورثه مضاء واضاءة. يقول ابن خلدون:

« ولا شك أن كل صناعة مَرْتبة يرجع منها إلى النفس أثر يكسبها عقلاً جديداً تستعد به لقبول صناعة اخرى، ويتهيأ بها العقل لسرعة الادراك للمعارف... وحسن الملكات في التعليم والصنائع وسائر الاحوال العادية يزيد الانسان ذكاء في عقله

(١) المقدمة ٣/٩٧٩ ـ ٩٧٨.
(٢) المصدر السابق صفحة ٩٧٢.

واضاءة في فكره بكثرة الملكات الحاصلة للنفس، اذ قدمنا ان النفس انما تنشأ بالادراكات وما يرجع اليها من الملكات، فيزدادون بذلك كَيْساً لما يرجع الى النفس من الآثار العلمية »[1].

وهذه العملية المتبادلة بين العقل ومنتجاته عملية مستمرة عند اصحاب الافكار المنتجة لا تقف عند حد. وهذه نظرية سديدة في علم النفس التربوي الخلدوني. فكل فكرة جديدة تنبثق من عقل الفرد، وكل خبرة يعانيها، وكل معرفة يحصل عليها، تؤثر في عقله ويظهر هذا التأثير في حياته وسلوكه وتفاعله مع المخلوقات والاشياء.

هذا هو العقل المنتج الذي يثقفه التعليم فيزيده قوة انتاج. لكن هناك عقولاً غير منتجة لا يؤثر فيها التعليم فتكتفي بكثرة الحفظ في التعليم وبذل الجهد في سبيل اتقانه. ولشد ما ينتقد ابن خلدون هذا النوع من التعليم فتخال انك امام ناقد عصري فذ. فالاهتمام بالحفظ من شأنه ان يصرف المتعلم عن اجادة العلم والنفاذ الى لبه. فالتعليم صناعة انما غايتها اثبات ملكة العلم في نفوس المتعلمين، لا حمل المتعلمين على حفظ فروع العلم، وذلك انما يتم « بحصول مَلَكة في الاحاطة بمبادىء العلم وقواعده والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من اصوله. وما لم تحصل

(١) المصدر السابق صفحة ٩٨٩.

هذه المَلَكَة لم يكن الحذق في ذلك المتناول حاصلاً. وهذه المَلَكَة هي غير الفهم والوعي »[١]. فالوعي مشترك « بين من شدا في ذلك الفن وبين من هو مبتديء فيه وبين العامي الذي لم يُحصِّل علماً وبين العالم التحرير. والمَلَكة انما هي للعالم أو الشادي في الفنون دون من سواهما. فدل على أن هذه الملكة غير الفهم والوعي »[٢] فالحفظ لا يورث صاحبه هذه الملكة بل يبقيه في مرحلة الفهم والوعي. ويُمثل ابن خلدون لذلك بالتعليم الذي كان سائداً في اقطار المغرب، ذلك التعليم الذي لم يساعد المتعلمين على حصول الملكة والخدمة في العلوم[٣]. لان جل ما كان فيه انما هو الاهتمام بالحفظ والعناية بالاستظهار واهمال النقاش والمناظرة في المسائل العلمية، فان « أيسر طرق هذه الملكة فتق اللسان بالمحاورة والمناظرة في المسائل العلمية؛ فهو الذي يُقرب شأنها ويحصل مرامها. فتجد طالب العلم منهم بعد ذهاب الكثير من اعمارهم في ملازمة المجالس العلمية سكوتاً لا ينطقون ولا يعارضون. وعنايتهم بالحفظ أكثر من الحاجة. فلا يحصلون على طائل من ملكة التصرف في العلم والتعليم... »[٤] فالمطلوب في التعليم انما هو اذن تكوين « ملكة التصرف في العلم

(١) المقدمة ٣/٩٨٥.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق ٩٨٧.

(٤) المصدر السابق.

والتعليم » وهذه « الملكة » كما يسميها لا تحصل ابداً بمجرد حفظ فروع العلم واصوله، فلا بد من المحاورة والمناظرة والمفاوضة والنقاش في مواضيع العلم المختلفة. وما كل متعلم بقادر على ذلك فانما الناس مراتب ودرجات، فاستحكم العلم والتعليم عند فريق وعقم العلم والتعليم عند فريق، فمنذ كان الناس، كان التفاوت والتفاضل بين الفريق والفريق. فانما بالفكر يسمو الفريْق على الفريق.

فالعلم عند ابن خلدون اذن علمان: علم حفظ وحشو للذاكرة لا يحصل منه صاحبه على طائل وعلم يورث ملكة التصرف في العلم والتعليم وهو مدخل الى الخلق والابداع. وكذلك ينقسم العلم عند ابن خلدون الى علمين ولكن من وجهة نظر اخرى وهي وجهة النظر الاخلاقية. وهذه الوجهة لا شأن لها بالابداع، اذ قد يكون الانسان مبدعاً ولكنه في الوقت ذاته لص فاسد الأخلاق. بل ان الابداع قد يجعل صاحبه اقدر على الغش والخداع. ومن هنا فالعلم عند ابن خلدون علم بالقول وعلم بالاتصاف. فهو من معرض كلامه على التوحيد يؤكد ان التوحيد ليس هو الايمان فقط، فان ذلك من حديث النفس الذي لا طائل تحته، « وانما الكمال فيه حصول صفة منه تتكيف بها النفس، كما ان المطلوب من الاعمال والعبادات ايضاً حصول ملكة الطاعة والانقياد، وتفريغ القلب

من شواغل ما سوى المعبود، حتى ينقلب المريد السالك ربانياً »[1]، أي حتى تصير الربانية حالاً له لا مجرد علم يتمم به. « والفرق بين الحال والعلم في العقائد فرق ما بين القول والاتصاف[2] » ويشرح ابن خلدون ذلك بمثال يوضحه وهو مثال الرحمة باليتيم. فهناك فرق كبير بين مجرد العلم بان هذه الرحمة قُربة الى الله تعالى مندوب اليها وبين الاتصاف بهذه الرحمة وحصول ملكتها وصيرورتها عادة وطبيعة راسخة في النفس. فكلنا نقول بالرحمة ونعترف بها ونذكر مأخذنا من الشريعة، ومع ذلك فقد يرى احدنا « يتيماً ومسكيناً من ابناء المستضعفين فيفرّ منه ويستنكف ان يباشره فضلاً عن التَمَسح عليه للرحمة. وما بعد ذلك من مقامات العطف والحنو والصدقة. فهذا [الشخص] انما حصل له من رحمة اليتيم مقام العلم [فقط] ولم يحصل له مقام الحال والاتصاف. ومن الناس من يحصل له مع مقام العلم والاعتراف بان رحمة المسكين قربة الى الله تعالى مقام آخر اعلى من [المقام] الاول وهو الاتصاف بالرحمة وحصول ملكتها. فمتى رأى يتيماً او مسكيناً بادر اليه ومسح عليه والتمس الثواب في الشفقة عليه، لا يكاد يصبر عن ذلك ولو دُفع عنه، ثم يتصدق عليه بما حضره من ذات يده.

---

(١) المصدر صفحة ١٠٣٨.

(٢) المصدر السابق.

وكذا علمك بالتوحيد مع اتصافك به. والعلم الحاصل عن الاتصاف ضرورةً هو اوثق مبنى من العلم الحاصل قبل الاتصاف. وليس الاتصاف بحاصل من مجرد العلم حتى يقع العمل ويتكرر مراراً غير منحصرة، فترسخ الملكة ويحصل الاتصاف والتحقيق »[1]. فان العلم المجرد عن الاتصاف قليل الجدوى والنفع، وهو علم اكثر النظّار، والمطلوب هو العلم الحالي، اي الذي يصبح حالاً وعادة راسخة. فكمال العلم انما هو في هذا. فما طلب اعتقاده فالكمال فيه في العلم الثاني، اي الحاصل عن الاتصاف. فالمطلوب انما هو حصول ملكة راسخة في النفس مانعة من الانحراف. فالملكة اذا استقرت عسُر على النفس مخالفتها لانها أضحت بمثابة الجِبِلّة والفطرة. وكذلك الايمان حين تخالط بشاشته القلوب. فالايمان هو اصل التكاليف وينبوعها. وهو « ذو مراتب: اولها التصديق القلبي الموافق للسان، واعلاها حصول كيفية من ذلك الاعتقاد القلبي وما يتبعه من العمل مستولية على القلب، فيستتبع الجوارح، وتندرج في طاعتها جميع التصرفات حتى تنخرط الافعال كلها في طاعة ذلك التصديق الايماني، وهذا أرفع مراتب الايمان، وهو الايمان الكامل الذي لا يقارف المؤمن معه صغيرة ولا كبيرة، إذ

---

(١) المصدر السابق صفحة ١٠٣٩.

حصول الملكة ورسوخها مانع من الانحراف عن مناهجه »[1].

٦ ـ التقليد والمحاكاة

رأينا ان ابن خلدون يحث على الرحلة في طلب العلم ولقاء اهله، لان في ذلك مزيد كمال في التعلم. وفي هذا اللقاء المباشر بين المتعلم والمعلم يظهر بجلاء اثر التقليد في نفوس المتعلمين الذين يستهويهم مبدأ التفوق العلمي او هالة الكمال التي تحيط بمن يتلقون العلم عنه. لذلك يؤكد ابن خلدون ان للتقليد اهمية بالغة في مجال العلم والتعليم والتربية سواء في مجال اقتداء المتعلم وتأثره باخلاق معلمه وسلوكه، او من حيث تسهيل عملية التعلم نفسها، اذ ان التقليد من شأنه اختصار عامل الزمن في تحصيل المعارف والتخفيف من المعاناة اللازمة لكل فرد اذا اراد الاقتصار على تجربته الشخصية وحدها دون الاعتماد على تجارب الآخرين ومكتسباتهم. فالاصل في المعاني الجزئية انها تُدرَك بالتجربة وبها تستفاد لانها « تتعلق بالمحسوسات، وصدقها وكذبها يظهر قريباً في الواقع، فيستفيد طالبها حصول العلم بها من ذلك، ويستفيد كل واحد من البشر القدر الذي يُسِّر له فيها، مقتضاً له بالتجربة من الواقع في معاملة أبناء جنسه حتى يتعين له ما يجب وينبغي فعلاً وتركاً، وتحصل في

(١) المصدر السابق صفحة ١٠٤٠.

ملابسته الملكة في معاملة ابناء جنسه. ومن تتبع ذلك سائر عمره حصل له العثور على كل قضية قضية ولا بد، بما تسعه التجربة من الزمن. وقد يسهل الله على كثير من البشر تحصيل ذلك في اقرب من زمن التجربة اذا قلّد فيها الآباء والمشيخة والأكابر ولقن عنهم ووعى تعليمهم، فيستغني عن طول المعاناة في تتبع الوقائع واقتناص هذا المعنى من بينها. ومن فَقَد العلم في ذلك والتقليد فيه او اعرض عن حسن استماعه واتباعه طال عناؤه عن التأديب بذلك... وهذا معنى القول المشهور: من لم يؤدبه والداه ادبه الزمان. اي من لم يلقن الآداب في معاملة البشر من والديه - ومن معناهما المشيخة والاكابر - ويتعلم ذلك منهم، رجع الى تعلمه بالطبع من الواقعات على توالي الايام فيكون الزمان معلمه ومؤدبه...»

نرى من هذا ان ابن خلدون يؤكد اهمية مبدأ التقليد في التعليم لانه يُخفف من معاناة المتعلم ويختصر زمن التجربة. فلولا تقليد الصغار للكبار وتقليد الجاهل للعالم لطالت التجربة واشتد العناء ولكان الدهر وحده معلم الإنسان ومؤدبه، وما اسوأه عندئذ من معلم! فالتقليد هنا ضروري لأنه خفف المؤونة واختصر الزمن...

واللغة ايضاً تنتقل من جيل الى جيل من طريق التقليد والتلقين، وذلك باستعمال المفردات اللغوية وتراكيبها اللفظية في

المخاطبة. « فالمتكلم من العرب حين كانت ملكة اللغة العربية موجودة فيهم يسمع كلام اهل جيله واساليبهم في مخاطباتهم وكيفية تعبيرهم عن مقاصدهم، كما يسمع الصبي استعمال المفردات في معانيها فيلقنها اولاً ثم يسمع التراكيب بعدها فيلقنها كذلك، ثم لا يزال سماعهم لذلك يتجدد في كل لحظة ومن كل متكلم واستعماله يتكرر الى ان يصير ذلك ملكة وصفة راسخة ويكون كأحدهم. هكذا تصيرت الالسن واللغات من جيل الى جيل وتعلمها العجم والاطفال. وهذا معنى ما تقوله العامة من ان اللغة للعرب بالطبع، اي بالملكة الاولى التي أُخذت عنهم ولم يأخذوها عن غيرهم »[1].

هذه هي اهم انواع التقليد الحاصلة بين البشر في المجتمعات الانسانية التي يتحدث عنها ابن خلدون. ونحن لو أمعنا النظر في فعل التقليد نفسه لرأينا انه الخطوة الاولى نحو تكوين مجمل العادات في المجتمع. اذ نتيجة لممارسة الافراد لعملية التقليد تتكون لديهم بمرور الزمن عاداتهم وتقاليدهم المميزة لهم. وهذه تكتسب طابع الالزام والضغط في المجتمع لأنها ستصبح أطر التفكير وضوابط السلوك لجميع الافراد.

ولكن التقليد لا يمنع المجتمع من الحركة والتبدّل، لأنه اذا كان التقليد والمحاكاة عامل تثبيت وترسيخ وجمود وسكون،

---

(١) المقدمة ١٢٦٩/٤.

فانه هو نفسه ايضاً عامل تحريك ودينامية نتيجة لتقليد الأدنى للأعلى والأعلى للأدنى والغالب للمغلوب والمغلوب للغالب في عملية مستمرة من التعامل والتفاعل والأخذ والعطاء تكفي وحدها لإثارة المجتمع، فكيف إذا تدخلت العوامل الأخرى المؤثرة في العمران والتي من شأنها حركية المجتمع وإلهاب ديناميته؟ وإلاّ لسكن على حال واحدة كسكون الأموات.

« ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدّل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الاعصار ومرور الأيام، وهو داء دوي شديد الخفاء، إذ لا يقع الا بعد احقاب متطاولة فلا يكاد يتفطّن له الا الآحاد من أهل الخليقة. وذلك ان احوال العالم والأمم وعوائدهم ونِحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقرّ، انما هو اختلاف على الايام والأزمنة وانتقال من حال الى حال. وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول: سُنّة الله قد خلت في عباده »[1].

لكن كيف يحدث هذا التغير في العادات، وبالتالي كيف تدبّ الحركة في المجتمع؟ « والسبب الشائع في تبدّل الأحوال والعوائد، ان عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه، كما يقال في الأمثال الحكمية: الناس على دين الملك. وأهل الملك

---

(١) المقدمة ١/٢٥٢.

والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر فلا بد ان يفزعوا الى عوائد مَنْ قبلهم ويأخذوا الكثير منها ولا يغفلوا عوائد جيلهم مع ذلك. فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأوّل. فإذا جاءت دولة اخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت أيضاً بعض الشيء وكانت للأولى أشد مخالفة. ثم لا يزال التدريج في المخالفة حتى ينتهى الى المباينة بالجملة. فما دامت الأمم والأجيال تتعاقب في الملك والسلطان، لا تزال المخالفة في العوائد والأحوال واقعة»[1].

هنا يبيّن لنا ابن خلدون كيف أن التقليد يعقبه تبدل في العوائد نتيجة للمزج بين عوائد الأمم والشعوب المتعاقبة على الحكم. ان هذا المزج يتكرر كلما توالت الدول على السلطة. وتتدرّج المخالفة في العوائد تبعاً لهذا التعاقب المستمر فتكون بسيطة أول الأمر، ثم تشتد المخالفة حتى تنتهي الى التباعد والتباين التام، وبذلك تتكون عادات جديدة في المجتمع، وتنقرض اخرى بمضي الزمن نتيجة للمحاكاة والتقليد ولسائر العوامل الأخرى المؤثرة في العمران التي تقدم ذكرها.

والتقليد له قانون معين يخضع له الفرد والمجتمع وينتج عنه الكثير من الحركة والتطوّر. وهو يسري افقياً وعمودياً ليشمل أعضاء المجتمع بأسره. كما يعبر عن سيكولوجية معينة

(١) المصدر السابق صفحة ٢٥٣.

لها خصائصها ومميزاتها « فالمغلوب مولّع ابداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيّه ونحلته وسائر احواله وعوائده »[1]. وعمدة ذلك ما يشعر به الإنسان من ضعف حيال أولئك الذين يرى نفسه محتاجاً إلى تقليدهم. يقول ابن خلدون متابعاً كلامه السابق: « والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت اليه: إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه، او لما تُغالِط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي انما هو لكمال الغالب. فإذا غالطت بذلك واتصل لها حصل اعتقاداً فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبّهت به، وذلك هو الاقتداء؛ أو لما تراه ـ والله أعلم ـ من ان غلب (اي غلبة) الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس، وانما هو بما انتحله من العوائد والمذاهب »[2]. والمقلّد لا يرى فيمن يقلده الا المظاهر المادية عادة « ولذلك ترى المغلوب يتشبّه ابداً بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه في اتخاذها واشكالها، بل وفي سائر احواله [الظاهرة.] »[3]. والابناء يقلدون آباءهم لما يرون فيهم من كمال. وبنفس هذه الروح يقلّد المحكومون حاكميهم « وانظر ذلك في الأبناء مع آبائهم كيف تجدهم متشبهين بهم دائماً، وما ذلك الا لاعتقادهم الكمال فيهم. وانظر

(١) المقدمة ٢/٤٥٠.
(٢) المقدمه ٢/٤٥٠.
(٣) المصدر السابق.

الى كل قطر من الأقطار كيف يغلب على أهله زي الحامية وجند السلطان في الأكثر لأنهم الغالبون لهم، حتى انه إذا كانت أمّة تجاور اخرى ولها الغلب عليها فيسري اليهم من هذا التشبه والاقتداء حظ كبير »[1]. ثم يرتفع ابن خلدون الى قمة عظمته عندما يرى في ظاهرة التقليد نذيراً بشرٍّ مستطير. فقانون التشبّه بالأقوى يهيء للباحث امكانيات التنبؤ بما يخبئه المستقبل للمقلِّد على ضوء الحاضر. فما دام القانون ينصّ على هوان شأن المقلِّد، فان في قيام البقية الباقية من عرب الأندلس بتقليد الاسبان الذين كانوا في السابق محكومين من قبل العرب، في ملابسهم وشاراتهم والكثير من عوائدهم وأحوالهم، حتى في رسم التماثيل على الجدران والمصانع والبيوت بعد ان كانوا هم القدوة - في كل ذلك ما ينذر بغلبة الاسبان وسقوط العرب. وبتعبير ابن خلدون ان كل أولئك « من علامات الاستيلاء، والأمر لله »[2] أي استيلاء القوي المقتدى به على المقتدي الضعيف الذي ليس له من الأمر شيء. لقد خرج الأمر من يد المسلمين وانتقل الى اعدائهم. لقد انقلبت الأوضاع فالقوي صار ضعيفاً والضعيف صار قوياً وبقي القانون الأساسي « العامة على دين الملك »[3]. لقد كان

(١) المصدر السابق صفحة ٤٥٠ - ٤٥١

(٢) المصدر السابق صفحة ٤٥١.

(٣) المصدر السابق.

الاسبان في اول الأمر على دين الملك العربي وها هم العرب الآن يصبحون على دين الملك الاسباني « اذ الملك غالب لمن تحت يده ، والرعيَة مقتدون به لاعتقاد الكمال فيه اعتقاد الأبناء بآبائهم والمتعلمين بمعلميهم » .

وكما ان المغلوب مولع بالاقتداء بالغالب ، فإن الغالب أيضاً لا يستغني ـ رغم قوته ـ عن الاقتداء بالمغلوب ، ويسري اليه الكثير من عوائده دون ان يتخلى عن مقوماته الأساسيّة تخلّي الضعيف المغلوب عنها . وبذلك تختلط عوائد الدولة الخالفة بعوائد الدولة السالفة وينشأ عن ذلك مزيج اجتماعي جديد ، وتبدأ مرحلة جديدة من مراحل الانتقال والتطوّر . فان « أهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والامر فلا بد ان يفزعوا الى عوائد من قبلهم ويأخذوا الكثير منها ولا يغفلوا عوائد جيلهم مع ذلك » [1] كما يقول ابن خلدون . ويقول أيضاً في موضع آخر من المقدمة : « وأهل الدول أبداً مقلّدون في طور الحضارة وأحوالها للدولة السابقة قبلهم . فأحوالهم يشاهدون ، ومنهم في الغالب يأخذون . ومثلُ هذا وقع للعرب لما كان الفتح وملكوا فارس والروم ، واستخدموا بناتهم وأبناءهم ، ولم يكونوا لذلك العهد في شيء من الحضارة ، فقد

---

(١) المقدمة ١/٢٥٣ .

حُكي انهم قُدم لهم المرقّق [١] فكانوا يحسبونه رقاعاً، وعثروا على الكافور فاستعملوه في عجينهم ملحاً، وأمثال ذلك كثير. فلما استعبدوا أهل الدول قبلهم واستعملوهم في مهنهم وحاجات منازلهم واختاروا منهم المهرة في أمثال ذلك والقَوَمَة عليهم أفادوهم علاج ذلك والقيام على عمله والتفنن فيه، مع ما حصل لهم من اتساع العيش والتفنن في أحواله، فبلغوا الغاية في ذلك، وتطوروا بطور الحضارة والترف في الأحوال، واستجادة المطاعم والمشارب والملابس والمباني والأسلحة والفُرُش والآنية وسائر الماعون والخُرثي [٢]، وكذلك أحوالهم في ايام المباهاة والولائم وليالي الإعراس، فأتوا من ذلك وراء الغاية» [٣] وهكذا «تنتقل الحضارة من الدول السالفة الى الدول الخالفة: فانتقلت حضارة الفرس للعرب بني امية وبني العباس؛ وانتقلت حضارة بني امية بالأندلس الى ملوك المغرب من الموحدين وزناتة لهذا العهد؛ وانتقلت حضارة بني العباس إلى الديلم ثم الى الترك ثم الى السلجوقية ثم الى الترك المماليك بمصر والتتر بالعراقين. وعلى قدر عظم الدولة يكون شأنها في الحضارة؛ اذْ امور الحضارة من توابع الترف، والترف من توابع الثروة والنعمة، والثروة والنعمة من توابع المُلك ومقدار ما

---

(١) نسيج خاص.

(٢) أثاث البيت.

(٣) (المقدمة ٤٨٨ - ٤٨٩.

يستولي عليه أهل الدولة. فعلى نسبة الملك يكون ذلك كله »[1].

ولا يفوتنا ان نذكر أخيراً ونحن نختم دراستنا لظاهرة التقليد عند ابن خلدون ان نسجل لهذا الأخير احرازه قصب السبق على غبريال تارد رائد نظريات التقليد في أوروبا بأكملها. فقد أشار تارد G. Tardes في دراساته لظاهرة التقليد والمحاكاة في المجتمع وعلاقتها بالتكرار إلى أن جميع ظاهرات الحياة الاجتماعية من لغة ودين وقانون وغيرها، انما هي مظاهر نفسية تعتمد في نشأتها وتطوّرها على التقليد والمحاكاة ومجهودات الأفراد. وهو يرد أيضاً جميع انواع السلوك الانساني في المجتمع الى عامل الترديد والتكرار. فالفرد في رأي تارد، يحاكي نفسه أولاً ثم يحاكي الآخرين[2] ».

●

وهكذا يتبين لنا كيف ان المجتمع في مذهب ابن خلدون، أو العمران اذا اردنا استعمال مصطلحه، لا يثبت على حال واحدة بل هو في حركة دائمة كأي شيء في هذا الكون. ولا يقتصر الأمر على ما ذكرنا من عوامل مؤثرة في العمران ومحرّكة له. فهناك عوامل اخرى مؤثرة في العمران غير ما

(١) المقدمة ٢/٤٩٢.

(٢) د. مصطفى الخشاب: علم الاجتماع ومدارسه، المدارس الاجتماعية المعاصرة. الكتاب الثالث صفحة ١٦.

ذكرنا، وقد تكون أكثر اهمية ولكنها منثورة هنا وهناك في (المقدّمة) هي أيضاً مسؤولة عن حركة التاريخ، من ذلك مثلاً « السعي في المعاش والاعتمال في تحصيله من وجوهه واكتساب اسبابه... ومنها العمران وهو التساكن والتنازل من مصرٍ أو حُلةٍ للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات لما في طباعهم من التعاون على المعاش »[1] بل ان دوافع الاجتماع عوامل محركة للتاريخ والعمران فان قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجة واحدة من حاجاته كالغذاء مثلاً فضلاً عن حاجاته الأخرى، « غير موفية له بمادة حياته منه. ولو فرضنا منه اقل من يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلاً، فلا يحصل الا بعلاج كثيرٍ، من الطحن والعجن والطبخ، وكل واحد في هذه الأعمال الثلاثة يحتاج الى مواعين وآلات لا تتم الا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخوري. هَبْ انه يأكل حباً من غير علاج فهو أيضاً يحتاج في تحصيله حباً إلى اعمال أخرى أكثر من هذه: من الزراعة والحصاد والدِّراس الذي يخرج الحب من غلاف النسبل. ويحتاج كل واحد من هذه إلى آلات متعددة وصنائع كثيرة... ويستحيل أن توفي بذلك كله أو ببعضه قدرة الواحد... وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضاً في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه... فالواحِد من البشر لا تقاوم

---

(١) المقدمة ١/٢٧٠.

قدرته قدرة واحدة من الحيوانات العجم سيما المفترسة، فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة، ولا تفي قدرته ايضاً باستعمال الآلات المعدّة للمدافعة لكثرتها وكثرة الصنائع والمواعين المعدّة لها »[1].

ومن العوامل المؤثرة في العمران والمحرّكة له أيضاً انتقال الدولة من البداوة الى الحضارة. « فطور الدولة من أولها بداوة، ثم اذا حصل الملك تبعه الرفه واتّساع الأحوال، والحضارة انما هي تفنن في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفُرش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله، فلكل واحد منها صنائع في استجادته والتأنّق فيه تختصّ به ويتلو بعضها بعضاً »[2].

ومنها أيضاً « التنازع لازدحام الأغراض »[3] وما ينتج عن ذلك من هَرْج وفتنة واختلاط وقتل. فالانسان كما تقدم « محتاج الى المعاونة في جميع حاجاته ابداً بطبعه. وتلك المعاونة لا بد فيها من المفاوضة أولاً، ثم المشاركة وما بعدها. وربما تفضي المعاونة عند اتحاد الأغراض الى المنازعة والمشاجرة، فتنشأ المنافرة والمؤآلفة والصداقة والعداوة، ويؤول الى الحرب

(١) المصدر السابق صفحة ٢٧٢ - ٢٧٣.
(٢) المقدمة ٢/٤٨٨.
(٣) المصدر السابق صفحة ٥١٩.

والسلم بين الأمم والقبائل »[1].

تلك هي باختصار أهم، العوامل المؤثرة في العمران والتي هي السبب في حركة التاريخ عند ابن خلدون. وقد لخص هذه الحركة الكبيرة في هذه الأسطر القليلة: فإن «أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونِحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الايام والازمنة وانتقال من حال الى حال»[2] وعندما يبلغ التبدل اقصاه يأتي على كل شيء: «واذ تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من اصله وتحول العالم بأسره وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث»[3].

(١) المقدمة ١٩٧٨/٣.

(٢) المقدمة ٢٥٢/١.

(٣) المصدر السابق صفحة ٢٥٨.

الصحة والحضارة في مقدمة ابن خلدون [1]

يعتقد البعض ان العلاقة بين الاحوال الصحية والبيئة الحضارية لم تتضح أهميتها الا في هذا الايام، بينما نجد من خلال دراستنا لمقدمة ابن خلدون ان هذه العلاقة قد احتلت حيزاً كبيراً من (المقدمة) حيث نراه رائداً طليعياً في علم الوبائيات والبيئات رغم انه لم يكن على شيء من العلوم الطبية. ففي تحليله للعوامل البيئية التي تؤثر في صحة الانسان وفي مجرى حياته توصل ابن خلدون الى استنتاجات نظرية وتطبيقية لم تفقد اهميتها حتى في العصر الحديث.

---

(١) عنوان الكلمة التي ألقاها الزميل الدكتور احمد عروة في الندوة العالمية الرابعة لتاريخ العلوم عند العرب، وهي الندوة المنعقدة في معهد التراث العلمي العربي التابع لجامعة حلب في الفترة ما بين ٢١ـ٢٥ نيسان (ابريل) ١٩٨٧. والتي كان لي شرف المشاركة في أبحاثها. وستكون هذه الكلمة عمدتي هنا. وهي الآن بين يدي مطبوعة على الكاتبة، ولا تزيد عن بضع صفحات قصيرة وهي لن تنشر قبل أن تنشر جميع اعمال الندوة الأخرى. ولذلك أكتفي بالتلخيص هنا دون الإشارة إلى رقم الصفحة وان كنت سأدخل بعض التعديلات الطفيفة.

هذا ما نحاول ابرازه هنا من خلال بعض النصوص المنثورة هنا وهناك في (المقدمة) والتي تدل على عبقرية صاحبها وعلى المستوى العلمي والعقلي الذي بلغته الحضارة العربية الاسلامية في ايامه.

هناك ثلاث قواعد اساسية ينطلق منها ابن خلدون في تبيانه لدور العوامل العامة التي تؤثر في الصحة:

الاولى هي ان اصل الامراض كلها انما هو من الاغذية[١]

الثانية هي ان الجوع هو الدواء العظيم[٢]

الثالثة هي أن أصل الامراض ومعظمها هي الحميات التي تنتج عن تعفن الممتزجات في البدن وظهور حرارة غريبة تسمى بالحمى[٣].

والعوامل المؤثرة في الصحة أربعة:

١ - نظام الاكل والغذاء

٢ - خصائص البنية الطبيعية التي تشمل الأهواء والحياة والأقاليم.

٣ - خصائص البيئة البشرية بما في ذلك الكثافة السكانية والمميزات العمرانية

٤ - ممارسة الرياضة البدنية.

---

(١) المقدمة ٩٤٥/٣.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق صفحة ٩٤٦.

وهذه العوامل تختلف في كيفياتها وتأثيراتها باختلاف البيئة الحضارية. ويقارن ابن خلدون بين الاحوال الصحية في المجتمعين الحضري والبدوي ويلاحظ ان الامراض تكثر خاصة في المجتمع الحضري.

يقول ابن خلدون عن المجتمع الحضري فيا يتصل بموضوعنا:

« ووقوع هذه الامراض من اهل الحضر والامصار اكثر لخصب عيشهم وكثرة مآكلهم، وقلة اقتصارهم على نوع واحد من الاغذية، وعدم توقيتهم لتناولها. وكثيراً ما يخلطون بالاغذية من التوابل والبقول والفواكه رطباً ويابساً في سبيل العلاج بالطبخ. ولا يقتصرون في ذلك على نوع أو انواع، فربما عددنا في اليوم الواحد من الوان الطبخ اربعين نوعاً من النبات والحيوان، فيصير للغذاء مزاج غريب. وربما يكون غريباً عن ملاءمة البدن واجزائه. ثم ان الاهوية في الامصار تفسد بمخالطة الابخرة العفنة من كثرة الفضلات. والاهوية منشطة للارواح ومقوية بنشاطها الاثر الحار الغريزي في الهضم. ثم الرياضة مفقودة لاهل الامصار، اذ هم في الغالب وادعون ساكنون لا تأخذ منهم الرياضة شيئاً ولا تؤثر فيهم اثراً... »[1].

(١) المصدر السابق صفحة ٩٤٧.

ويقول ابن خلدون في المجتمع البدوي .

« واما اهل البدو فمأكولهم قليل في الغالب ، والجوع اغلب عليهم لقلة الحبوب ، حتى صار لهم ذلك عادة ، وربما يُظن انها جبلَّة لاستمرارها . ثم الأُدْم قليلة لديهم أو مفقودة بـالجملـة . وعلاج الطبخ بالتوابل والفواكه انما يدعو اليه ترف الحضارة الذين هم بمعزل عنه ، فيتناولون اغـذيتهـم بسيطـة بعيـدة عما يخالطها ويقرب مزاجها من ملاءمة البدن . واما اهويتهم فقليلة العفن لقلة الرطوبات والعفونات ان كانوا آهلين (مقيمين) او لاختلاف الاهوية ان كانوا ظواعـن (رُحَّل) . ثم ان الرياضة موجودة فيهم لكثرة الحركة في ركض الخيل او الصيد او طلب الحاجات لمهنة انفسهم في حاجاتهم فيحسن بذلك كله الهضم ويجود ويُفقد ادخال الطعام على الطعام ، فتكـون امـزجتهـم اصلح وابعد عن الامراض »[1] .

أنا لا أعتقد أن التحليل الخلدوني فيه مجافاة للحقيقـة بـل العكس هو الصحيـح . فان امراض الحضارة اكثر انتشاراً في المدن منها في الاريـاف . ولئـن بـدأت تتسرب الى الاريـاف فلانها تابعة لها في مكوناتها السكنية والبشرية لانعدام المسافة بينها وبين المدن بعد تقدم وسائـل المواصلات ، ولخضـوعهـا لضغوط التصنيع والتطور العمراني . بل ان الكثير من المشاريع

---

(١) المصدر السابق صفحة ٩٤٨ .

الصناعية بدأت تقوم في الارياف. ثم ان نوعية الامراض قد تختلف من مكان الى آخر. فإن الامراض السائدة في المدن هي من النوع الانحلالي dégéneratif كأمراض القلب والشرايين وضغط الدم وامراض المفاصل والسكري والسرطان. واما الارياف فتكثر فيها امراض التعفن الجرثومي والطفيلي. وهنالك على كل حال تفاوت حسب المناطق ومستويات التنمية. لكن ذلك لا يمنع ابداً ان الامراض المنتشرة في المدن تخضع للعوامل التي اوردها ابن خلدون، بل ان هذه العوامل تتفاقم وتزداد خطورة يوماً بعد يوم سواء من حيث الكم او من حيث الكيف. فاذا تذكرنا العزلة التي كانت تعيش فيها المناطق الريفية في الماضي اعطينا كل الحق لنظريات ابن خلدون في هذا الباب. وحتى المجتمع البدوي الذي هو اكثر عزلة من المجتمع الريفي وابعد في القفر مجالاً، فهو وإن كان اقل تعرضاً لامراض الحضارة فانه ليس خالياً منها.

ولما كان الطب صناعة من الصنائع فانه ينطبق عليه كل ما ذكره ابن خلدون عن الصنائع وعلاقتها بالحضارة والبداوة وقانون العرض والطلب.. ويقول ابن خلدون:

« هذه الصناعة ضرورية في المدن والامصار لما عُرف من فائدتها، فان ثمرتها حفظ الصحة للاصحاء، ودفع المرض عن المرضى، بالمداواة حتى يحصل لهم البرء من امراضهم »[1].

(١) المصدر السابق صفحة ٩٤٥.

ولما كانت الامراض اكثر انتشاراً في المدن والامصار فان الطلب يكثر فيها بقدر تلك الحاجة...

« ... فكان وقوع الامراض كثيراً في المدن والامصار، وعلى قدر وقوعه كانت حاجتهم الى هذه الصناعة »[1].

« واما اهل البدو... فتكون امزجتهم اصلح وابعد عن الامراض، فتقل حاجتهم الى الطب. ولهذا لا يوجد الطبيب في البادية بوجه. وما ذاك الا للاستغناء عنه؛ اذ لو احتيج اليه لوُجد، لانه يكون له بذلك في البدو معاش يدعوه الى سكناه »[2]

ويؤخذ على ابن خلدون مغالاته في أهمية قانون العرض والطلب في زيادة الخدمات الطبية في المدن عنها في القرى. فمع ان هذا القانون يحتل مكانة أساسية في النظم الاقتصادية الحديثة فان كثافة الخدمات الصحية والطبية اذا كانت مرتفعة في المدن الكبيرة لها اسباب اخرى لا تقتصر على كثرة الطلب بل هناك الحاجة النفسية الى الرفاهية والراحة وتوفر الامكانات المالية التي تشجع الخدمات الطبية. كما أن كثرة العرض في المدينة تزيد على الطلب. ثم ان الطلب اذا كان ينقص في البادية والارياف ـ وهذه مسألة مشكوك فيها ـ فذلك لا يعني ان الحاجة الى الطب مفقودة فيها، بل كثيراً ما يلجأ المرضى إلى المدن حيث

---

(١) المصدر السابق صفحة ٩٤٨.

(٢) المصدر السابق.

يجدون وسائل العلاج أكثر توفراً، فضلاً عن أن الأطباء يتقاعسون عن السكن في الارياف لعدم رضاهم عن الاحوال المعاشية فيها.

ويؤكد ابن خلدون ان ظهور الامراض وانتشارها يرجعان إلى عوامل وأسباب مساعدة توجد في البيئة الطبيعية والبشرية، ومن هذه العوامل الكثافة السكانية والعمران وتعفن الهواء وركوده ومجاورته للحياة الفاسدة...

فالوفيات انما تكثر في المدن الكبيرة «ولهذا أيضاً فان الموَتان[1] يكون في المدن الموفورة العمران اكثر من غيرها كمصر بالشرق وفاس بالمغرب[2].

ثم ان الاهوية في الامصار تفسد بمخالطة الابخرة العفنة من كثرة العضلات»[3]. فيحدث الموَتان «وسببه في الغالب فساد الهواء بكثرة العمران لكثرة ما يخالطه من العفن والرطوبات الفاسدة. وإذا فسد الهواء ـ وهو غذاء الروح الحيواني ومُلابسُه دائماً فيسري الفساد إلى مزاجه. فإن كان الفساد قوياً وقع المرض في الرئة. وهذه هي الطواعين وأمراضها مخصوصة بالرئة. وإن كان الفساد دون القَوِيّ والكثير، فيكثر العفن ويتضاعف، فتكثر الحميات في الامزجة وتمرض الابدان

(١) أي كثرة الوفيات بالتعبير الحديث.

(٢) المقدمة ٢/٧١٠.

(٣) المقدمة ٣/٩٤٨.

وتهلك. وسبب كثرة العفن والرطوبات الفاسدة في هذا كله كثرة العمران...»[1]. فإنّ «تخلّل الخلاء والقفر بين العمران ضروري، لكون[2] تموج الهواء يذهب بما يحصل في الهواء من الفساد والعفن بمخالطة الحيوانات، ويأتي بالهواء الصحيح»[3].

ولذلك فان مما ينصح به ابن خلدون عند تشييد المدن حسن اختيار مواقعها. فيقول في فصل يعدد فيه ما تجب مراعاته في اوضاع المدن وما يحدث اذا غُفل عن تلك المراعاة:

«ومما يراعي في ذلك للحماية من الآفات السماوية طيب الهواء للسلامة من الامراض؛ فان الهواء اذا كان راكداً خبيثاً او مجاوراً للمياه الفاسدة او مناقع متعفنة او مروج خبيثة، اسرع اليه العفن من مجاورتها، فاسرع المرض للحيوان الكائن فيه لا محالة. وهذا مشاهد.

«والمدن التي لم يراعَ فيها طيب الهواء كثيرة الامراض في الغالب. وقد اشتهر بذلك في قطر المغرب بلد قابس من بلاد الجريد بأفريقية، فلا يكاد ساكنها او طارقها يخلص من حمى العفن بوجه... والذي يكشف لك الحق في ذلك ان هذه الاهوية العفنة اكثر ما يهيئها لتعفين الاجسام وامراض الحميات ركودها، فاذا تخللتها الريح وتفشّت وذهبت بها يميناً وشمالاً

---

(١) المقدمة ٢/٧١٠.

(٢) في الاصل «ليكون» والاصح «لكون».

(٣) المصدر السابق.

خف شأن العفن والمرض البادي منها للحيوانات. والبلد اذا كان كثير الساكن[1] وكثرت حركـات اهلـه فيتمـوج الهواء ضرورةً وتحدث الريح المخللة للهواء الراكد، ويكـون ذلـك مُعيناً على حركته وتموجه، وبقي ساكناً راكداً، وعظم عفنه وكثر ضرره. وبلد قابس هذه كانت عندما كانت افريقية مستجدة العمران كثيرة الساكن، تَموج باهلها موجاً، فكان ذلك معيناً على تموج الهواء واضطرابه وتخفيف الاذى منه، فلم يكن فيها كثير عفن ولا مرض. وعندما خف ساكنها ركد هواؤها المتعفن بفساد مياهها، فكثُـر العفـن والمرض. فهـذا وجهه لا غير. وقد رأينا عكس ذلك في بلاد وضعت ولم يُراعَ فيها طيب الهواء وكانت اولاً قليلة الساكن فكانت امراضها كثيرة، فلما كثُر ساكنها انتقل حالها عن ذلك. وهذا مثل دار المُلك بفاس لهذا العهد المسمى بالبلد الجديد. وكثير من ذلك في العالم»[2].

وغني عن البيان ان ابن خلدون كان يجهل دور الحيوانات الناقلة للعدوى والمسؤولة عن انتشار الامراض الوبائية ومنها الطاعون والتيفوس والملاريا. ولكن ملاحظاته المتعلقة بأضرار المياه الراكدة والاهواء المتعفنة لم تفقد أهميتها.

---

(١) أي السكان.

(٢) المقدمة ٨٣٨/٣٨٣ - ٨٣٧.

ثم ان حمى العفن التي يشير اليها ابن خلدون في حق قابس تعني حمى البلوديسم أو الملاريا التي عمَّت المنطقة لما تتميز به من طابع فلاحي تكثر فيه المياه الراكدة والمستنقعات التي تساعد على تكوين البعوض الناقل للملاريا.

واخيراً يقع ابن خلدون في خطأ عجيب وهو ربطه بين كثرة السكان وتموج الهواء وتنقيته، فضلاً عمَّا في ذلك من تناقض مع ما ذكره من قبل عن علاقة الكثافة السكانية بالاوبئة وكثرة الوفيات!! فكثرة السكان ليست سبباً في صحة البيئة انما صحة البيئة هي المسؤولة عن تكاثر العمران والكثافة السكانية.

ويربط ابن خلدون بين المجاعات والفتن وبين ارتفاع نسبة الموتان. فالفتن قد تبعد الناس عن الفلاحة وعن احتكار الزرع، فتحدث المجاعة كما ان المجاعة قد تكون نتيجة لتغيرات طبيعية مناخية. يقول ابن خلدون:

« واما كثرة الموَتان فلها اسباب من كثرة المجاعات... او كثرة الفتن لاختلال الدولة، فيكثر الهرج والقتل او وقوع الوباء »[١].

« اما المجاعات فلقبض الناس ايديهم على الفَلْح (الفلاحة) في الاكثر بسبب ما يقع في آخر الدولة من العدوان في الاموال

---

(١) المقدمة ٢/٧١٠.

والجبايات أو الفتن الواقعة في انتفاض الرعايا وكثرة الخوارج لهرم الدولة، فيقل احتكار الزرع غالباً. وليس صلاح الزرع وثمرته بمستمر الوجود، ولا على وتيرة واحدة. فطبيعة العالم في كثرة الامطار وقلتها مختلفة، والمطر يقوى ويضعف ويقل ويكثر، والزرع والثمار والضرع على نسبته. الا ان الناس واثقون في اقواتهم بالاحتكار. فاذا فُقد الاحتكار عظم توقع الناس للمجاعات، فغلا الزرع وعجز عنه اولو الخصاصة[1] فهلكوا »[2].

ان التحليلات السابقة للامراض واسبابها والعوامل التي تؤثر فيها تستدعي اجرآءات اصلاحية وقائية مقابلة أهمها الرياضة والاعتدال في الطعام وعدم تجاوز حاجة البدن اليه، بل أن ابن خلدون يوصي بالجوع لأنه الدواء العظيم الذي هو أصل الأدوية كما مر معنا. ويحذر ابن خلدون أيضاً من إدخال الطعام على الطعام وتنويعه وخلطه بالتوابل. ويدعو إلى التحرز من التعفن وتجنب الأماكن الموبوءة التي لا يتخللها الهواء: فللسلامة من الأمراض يجب مراعاة طيب الهواء لأن الأهوية في الأمصار تفسد بمخالطة الأبخرة العفنة من كثرة الفضلات. ويرتبط إصلاح الهواء بتدبير العمران في المدن واحترام المساحات العارية التي تبعد بين الأحياء. فإن « تخلل الخلاء والقفر بين العمران ضروري لكون تموج الهواء يذهب بما

(١) الفقر والحاجة.

(٢) المصدر السابق.

يحصل في الهواء من الفساد والعفن بمخالطة الحيوانات ويأتي بالهواء الصحيح »[1] كما يقول ابن خلدون.

والاوبئة تخرب الحضارة وتقضي على الاخضر واليابس فيها. والدليل على ذلك، (الطاعون الجارف) ـ كما يسميه ابن خلدون ـ الذي انتشر سنة ٧٤٩ هجرية في معظم انحاء العالم شرقيه وغربيه، فطاف بالبلاد الاسلامية من سمرقند الى المغرب، وعصف كذلك بايطاليا ومعظم البلاد الاوربية. وقد كان هذا الطاعون نكبة كبيرة وصفها ابن خلدون بأنها « طوت البساط بما فيه » وكان من كوارثه أن « ذهب الأعيان والصدور وجميع المشيخة »[2].

فقد تحيف الأمم وذهب بأهل الجيل وقضى على الكثير من محاسن العمران ومحاها وجاءت الدولة الإسلامية على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها، فقلَّص من ظلالها وفلَّ من حدها وأوهن من سلطانها، وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أحوالها، وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر. فخربت الامصار والمصانع، ودرست السبل والمعالم، وخلت الديار والمنازل، وضعفت الدول والقبائل. وبهذه الصورة الكالحة السوداء ينبه ابن خلدون إلى

---

(١) المصدر السابق.

(٢) التعريف صفحة ٢٧، ٥٥ ثقلا عن المقدمة ١/٣٩.

عامل الاوبئة في تغيير مجرى التاريخ الحضاري، وهذا ما غفل عنه علماء التاريخ في تفسيرهم او عرضهم للعوامل التي تكون سبباً في ارتقاء الامم وانحطاطها.

الاخلاق في مقدمة ابن خلدون

المشهور عن ابن خلـدون انـه مـؤسس علم التـاريـخ وعلم الاجتماع وصاحب نظرية العصبية واطوار الدولة، وله اراء خاصة في الاقتصاد والتربية والفلسفة. وهذه الابحاث نجدها في كل كتاب يتناول ابن خلدون. ولاول مرة نجد باحثاً عربياً يخرج عن هذا الاطار الذي أصبح تقليدياً وهو الزميل الدكتور احمد عروة. فهو بحكم كونه استاذاً في الطب الاجتماعي بالجزائر فقد تناول ابن خلدون من زاوية هذا الاختصاص وطلع علينا ببحثه الطريف الذي اثبتّ ملخصاً له في الفصل السابـق مـع بعـض التعديلات الطفيفة.

اما انا فان ما دفعني الى ان اطرق موضوع علم الاخلاق عند ابن خلدون فهو اني قد مضى عليَّ زَمن طويل وانا اقوم بتدريس هذه المادة في الجامعة اللبنانية كما قمت بتدريسها أيضاً قبل ذلك في جامعة بيروت العـربيـة: قـد عـانيـت الكثير في تدريس تاريخ الاخلاق عنـد العـرب.. لان جميـع المصـادر

المتوافرة في تاريخ الاخلاق في المصادر الاوربية ـ فضلاً عن المصادر العربية المقلدة لها ـ تفيض في الكلام على الأخلاق عند اليونان والاخلاق في الفلسفة الحديثة. واما تاريخ الاخلاق عند العرب فليس في المكتبة العربية مصادر ذات بال هذا إذا لم نقل انها تافهة وغير صالحة للتدريس في الجامعات. لذلك قررت أن أصنع مادتي بنفسي وأن أتولى بنفسي سد هذه الثغرة. ومن هنا فكرت في وضع تاريخ شامل للأخلاق ليكون مرجعاً لهذه المادة في جميع مراحلها.

وكسائر الذين صنفوا في تاريخ الاخلاق خطر لي ان ابدأ بالاخلاق عند اليونان ولكني لم اثبت على هذا الخاطر. فان تاريخ الاخلاق يعاني من ثغرات اخرى غير ثغرة الاخلاق العربية: كيف كانت الاخلاق عند الشرقيين قبل اليونان، بل كيف كانت الاخلاق قبل الشرقيين اي في عصور ما قبل التاريخ وعلى الخصوص عند الشعوب البدائية؟ صمت مطبق وضباب كثيف! وهكذا إنفتحت لي أبواب كثيرة، فإما أن أغلقها جميعاً وإما أن أواجه الموضوع بحزم وثقة بالنفس وقد تدخلت الصدفة في طرح السؤال الأخير. فلولا اني كنت قد دفعت إلى النشر بكتاب جديد اسمه (الفلسفة قبل عصر الفلسفة) إذن لكان الكتاب تقليدياً أو يكاد. إذ أني عندما طرحت على نفسي السؤال المذكور أي كيف كانت الأخلاق

قبل الشرقيين تـذكـرت أن في كتـابي (الفلسفـة قبـل عصر الفلسفة) أجوبة غير كافية عن هذا السؤال وأن من الممكن التوسع بهذه الأجوبة بالرجوع إلى مصادر الكتاب من جديد وكانت لا تزال موادها طـريـة حـاضرة في ذهني. فعـاودت تقليبها ومراجعة موادها وما زلت كذلك حتى اكتملت لي عناصر الموضوع. فأنا دائماً أعشق البدايـات الأولى والتنقيـب فيها قبل أن أبدأ الكتابة في تاريخ موضوع معين. هكذا فعلت في كتابي (المرجع في تاريخ العلوم عند العرب) وهكذا فعلت في كتابي (الفلسفة قبل عصر الفلسفة) الذي أرجو أن يكون مقدمة لكتابة تاريخ جديد للفلسفـة. وهكـذا أفعـل الآن في كتابي (المرجع في تاريـخ الأخلاق). وقـد كنـت أظـن أنـه سيخرج في أربعة مجلدات من الحجم الكبير ولكني بعد أن بدأت العمل أصبحت مقتنعاً انه سيكون أكبر من ذلك بكثير. وقد أكملت مسودات الكتاب حتى نهاية العصر الإسلامي. وأنا الآن بسبيل استكمال مصادر تاريخ الأخلاق في العصور الوسطى المسيحية التي تناولت فيها حتى الآن قطبين فقط وهما القديس أوغسطين والقديس توما الأكويني، ثم توقفت لأن ما بين يدي من مصادر عـن سـائـر فلاسفـة العصـور الوسطـى المسيحية دون المستوى المطلوب. واني جادٌّ في الوقت الحاضر في التماس ما تبقى من مصادر من مظانّها المختلفة.

هنا اصل الى السبب الذي دفعني الى ان اطرق موضوع

الاخلاق عند ابن خلدون فاني بعد ان فرغت من كتابة مسودات اسهامات الفلاسفة. والمفكرين الاسلاميين في الفلسفة الخلقية وجدت ان ابن خلدون هو الوحيد الذي بقي محتفظاً برشده بين مجموعة المفكرين والفلاسفة الذين لم يخرجوا عن خط افلاطون وارسطو والتصوف والدين والافلاطونية المحدثة، على تفاوت في درجة التبعية لهذا الفيلسوف اليوناني او ذاك والخضوع لهذا الاتجاه او ذاك. واما ابن خلدون فهو المفكر الحر المستقل الفريد الذي تناول موضوع الاخلاق تناولاً علمياً غير متأثر بايديولوجية معينة أو انحياز غير علمي ظاهر أو باطن. انك تحس وأنت تقرؤه كأنه لم يسمع بأرسطو وأفلاطون والدين والتصوف مع أنه من كبار مؤرخي الفكر الديني والصوفي والفلسفي. لقد كان هذا اكتشافاً جديداً بالنسبة إليَّ لأني كنت اعتقد ان ابتكار ابن خلدون محصور في الاجتماع وفلسفة التاريخ. لكن تنقيبي في (المقدمة) واضطراري الى قراءة كل سطر فيها بحثاً عن كل صغيرة وكبيرة فيها اشارة الى علم الأخلاق عنده ولا شيء غير علم الأخلاق - إن هذا كله هو الذي دفعني الى تناول موضوع علم الاخلاق عند ابن خلدون. فلولا اني تطرقت الى التاريخ العام للاخلاق ما كان ليتأتى لي ولعله لن يتأتى اكتشاف هذا الخاص.

نعم لم يسلم ابن خلدون من الوقوع في بعض الاخطاء وستبقى عنده بعض الرواسب القديمة، وهذا طبيعي جداً لأنها

المحاولة الاولى للبحث عن اسباب طبيعية مادية للاخلاق دون الخوض في الدين والتصوف والميتافيزيقا، وهذا كسب كبير وانجاز عظيم يحققه باحث غاطس الى اخمص قدميه في عصور الدين والتصوف والميتافيزيقا. لقد تجاهل ـ ولكنه لم يجهل ـ تراثاً طويلاً عريقاً له جذور موغلة في التاريخ ليخلق تراثاً جديداً في علم الاخلاق يضمه الى تراثه في الاجتماع وفلسفة التاريخ.

اجل ان ابن خلدون «يبدو وكأنه الوحيد الذي احتفظ برشده بين هذيان اسلافه». فهذه العبارة التي قبلت في حق انكساغوراس قديماً تنطبق كل الانطباق على ابن خلدون وهو يعالج المسألة الخلقية. وأعني بكلمة «أسلاف» هنا لا أسلافه العرب فقط، بل اعني أيضاً اسلافه اليونان، فكلهم كانوا يهذون فيها ويثرثرون. فابن خلدون المتدين لا مدخل للدين عنده في تفسير هذه المسألة ولا تؤثر ابداً في نظرته اليها وتحليله لها رغم جميع الوشائج التي كانت ولا تزال تربط بين الدين والأخلاق. فالاخلاق عنده ظاهرة كبقية الظواهر الاجتماعية التي درسها، وهو يسجل هذه الظاهرة بموضوعية نادرة اخاذة دون ان تؤثر اراؤه الدينية ابداً في حكمه عليها. انها ظاهرة مادية صرف لها اسبابها المادية وظروفها الموضوعية كسائر ظواهر العمران الاخرى، وبالتالي يمكن دراستها بالمناهج المادية لا بالتأملات

الميتافيزيقية. واما الدين فهو عقيدة شخصية لا شأن لها بالبحث العلمي. لقد كان نيوتن رجلاً متديناً ولكنه لم يفسر الجاذبية تفسيراً لاهوتياً. وكذلك باستور وكوخ وغيرهما لم يفسروا المرض بالخطيئة واللعنة الابدية ومقارفة المعاصي والآثام، انما المرض في نظرهم وليد عدوى ميكروبية وهذا كل شيء في المرض. وهكذا كان ابن خلدون: يدرس ويستوعب ويحلل ويبسط التعليل العقلي والنقد المنهجي ليصل الى القانون المطلوب. لقد كان مؤمناً اشعرياً، اي متزمتاً على طريقة الغزالي، ولكن اشعريته لم تمنعه من النظر الى الظاهرة الخلقية على انها ظاهرة طبيعية، تفسَّر بأسباب وعوامل طبيعية، ومن الممكن التأثير فيها بالمؤثرات الطبيعية: واذا كانت الفلسفة الخلقية عند الفلاسفة الذين سبقوا ابن خلدون كالغزالي وافلوطين وافلاطون مشحونة بالتصوف فضلاً عن الدين فلا شيء من ذلك عند ابن خلدون كما سنرى بعد قليل. ولذلك صح فيه القول الذي قيل انكساغوراس. فهو مفكر متزن يقيد استنتاجاته كلها بما هو فشاهد في الاجتماع الانساني او بما عرفه معاينة او بما بلغه بالاخبار المتواترة او تضافرت عليه الأدلة المبنية على المشاهدة لا على التأملات المنطقية الفارغة وقلما نعثر في (المقدمة) على آثار الاندفاع وراء المجردات. لا ثرثرة ولا هذيان من محراب العلم، بل حقائق ملموسة ومشاهدات محسوسة. وكان له في حياته واسفاره وتقلبه في

المناصب وعزله منها خبرات جمة ومشاهدات عظيمة في شؤون الاجتماع الانساني وقف بها على اسرار السياسة ومنازع الاجتماع ومكارم الاخلاق، كيف لا وقد قضى ربع قرن في خوض غمار السياسة ودسائس الولاة والحكام، متقلباً في خدمة القصور والدول المغربية والاندلسية يدرس امورها ويستقصي احوالها ويتتبع سيرها واخبارها، ويتغلغل بين القبائل ويتفهم منازعها ويتعمق احداثها وظواهرها، ويستوعب ذلك كله بنظرة واحدة ولمحة شاملة واستقصاء عام يضع به يده على القانون الكلي، وهو مطلب كل رجل علم يبحث عن الحقيقة الموضوعية.

فقد اكتشف ابن خلدون لاول مرة وجود علاقة ثابتة بين الاخلاق وبين بعض الظروف الخارجية الموضوعية، فكان اول من ارسى قواعد التفكير العلمي في الاخلاق. فهناك علاقة بين الاخلاق وبين الجغرافية (توزيع الحرارة والبرودة واحوال المناخ)، بين الاخلاق والاقتصاد (الفقر والغنى والتجارة والجدب والخصب والمغارم والضرائب) بين الاخلاق والسياسة (العصبية والملك واطوار الدولة وحالة التبعية والاستقلال) تلك هي البداية الاولى للتفسير العلمي.

لكن ذلك لا ينفي استمرار وجود بعض الرواسب في تفكير ابن خلدون كانت مسلّمات ثابتة في الفلسفة الخلقية

القديمة. فكما ورث علم النفس الحديث عن علم النفس القديم نظرية الملكات النفسية التي لم تصمد امام النقد العلمي كذلك ورث علم الاخلاق الحديث ما يمكن تسميته بنظرية الملكات الخلقية: (الطبيعة والطبع والجِبِلَّة). لما في طباعة من حب الخير وشرف النفس» و« لشرف نفسه وكرم خلاله» و« لتمكن خُلْق الخير فيه» و« الانسان اميل إلى الخير» أو « مفطور على خُلُق الخير». هذه الأخلاق يمكن تسميتها ايضاً بأخلاق الماهية: للخير ماهية ينفرد بها بعض الاشخاص دون بعض. وكذلك الشر. فقد كان القدماء يعتقدون انهم بالاكثار من الكلمات الغامضة يمكنهم تفسير جميع ظواهر الحياة والكون والوجود. ولم يخطر لهم على بال انهم بذلك انما يفسرون الغامض بما هو اشد غموضاً منه. ليتهم فسَّروا الماء بعد الجهد بالماء، ولكنهم فسروا الماء الواضح الجلي الذي لا يكاد يحتاج إلى أي تفسير، بما يستعصي على كل تفسير ويقضي على كل امل في التفسير: فالكون موجود لعلة موجدة هي (الله). وهو يتحرك حركة قديمة، بسبب (علة محركة قديمة هي علة العلل). والانسان يفهم لرسوخ (ملكة) الفهم في نفسه. والانسان قادر لاتصافه بصفة (القدرة) وهو صالح خيِّر لقوة (الصلاح) و (الخير) في نفسه. لقد كادوا يقولون ان الاجسام تسقط من اعلى الى اسفل بسبب قوة السقوط فيها، لكنهم شعروا بضعف

هذا التفسير لان تهافته مكشوف امام العيان لا تغطيه أي غلالة مهما كانت رقيقة. ولذلك استعاضوا من قوة السقوط بنظرية الخوف من الفراغ وهو تلك الغلالة. فليس الخوف من الفراغ شيئاً اخر غير قوة السقوط. وهلم جراً. وهكذا ارثونا فيضاً من الكلمات الغامضة التي ظنوا انها قادرة على تفسير كل شيء بينما هي في الحقيقة لم تفسر شيئاً. لقد ازاحت المشكلة عن مكانها قليلا ولكنها لم تفسرها. فالمشكلة لا تزال هي المشكلة. وان اخترعنا لها الفاظاً حسِبْنا أنها تحقق الغاية المنشودة. فشبه التفسير خير من اللاتفسير. وهكذا تخلصوا من مشكلات لا حصر لها بكلمات والفاظ لا حصر لها. لقد حجبوا الشمس باكُفهم وهذا حسبهم لان الاكف قد خففت وطأة الشمس قليلا ريثما يصلون الى ظل ظليل، ولكن الاكف لا تغني عن هذا الظل شيئاً، ومن هنا ثورة الوضعية المنطقية على الميتافيزيقيا القديمة ووصفها اياها بأنها « كلام فارغ nonsene ».

ماذا اقول؟! اننا حتى الآن لم نتخلص من التفكير بواسطة (الملكات). فلا يزال علم الاخلاق يستعمل كلمة طبع وطباع ولا يزال حتى الان هناك علم الطباع caractérologie ولا نزال حتى الان نتساءل هل الانسان خير او شرير بطبعه؟ حتى ليكاد يبدو لي ان التفكير بواسطة الملكات من مستلزمات

التفكير الانساني: يجب على الانسان ان يفسر وأن يخدع نفسه بأنه وصل الى التفسير وانه مالك لزمام التفسير. حسبه ان يقتنع بذلك حتى تنكشف الغمة وتنفرج الكربة، وتزول الغواشي، فالتفسير بأي شيء خير من اللاتفسير. ان التمسك بأعواد الخشب في البحر قد يوهم المشرف على الهلاك بأنه آمن وويل للانسان اذا اكتشف انه غير آمن. ففي اصطناع التفسير شعور بالأمن والأمان لا يحققه في الموضوع الذي نبحثه هنا الا تكلف التفسير وخديعة التفسير. وعندئذ يمتلىء الانسان اقتناعاً بأنه وصل الى التفسير. بل مالنا نذهب بعيداً؟ او لم يقل نيوتن في العصر الحديث ان الاجسام ينجذب بعضها الى بعض بسبب قوة مجهولة، سماها (قوة الجاذبية)؟ او لا يزال معلمو الفيزياء في المدارس حتى الآن يرددون كلمة نيوتن؟ ولا ادري ما إذا كان اساتذة الفيزياء في الجامعات يفعلون ذلك وان كنت لا استبعده عن الجامعات المتخلفة العفنة التي ليس لها من الجامعية الا الاسم. فهي اقرب الى المدارس الليلية وما اكثرها في بلدان العالم الثالث. ان القول بان الجاذبية قوة لا يتنافى مع امكان صياغة هذه «القوة» صياغة رياضية. فالسوس يمكن عده ووزنه وتعطيره ولكن ذلك لا يخرجه عن ان يكون سوساً. فالسوس هو السوس ولو علّبته وعطرته وزينته. فالرياضيات لا تضيف شيئاً ولا تحذف شيئاً ولا تقلب حقائقه الاشياء! انها

انما تضفي عليها طابعاً من الدقة يسهل بها تناولها والتعامل معها . ولذلك فاننا نتوهم كثيراً اذا اعتقدنا ان الصياغة الرياضية الظاهرة الجاذبية هي غاية الطلب ومنتهى المقصِد والأرَب . كلا ان غاية الطلب هي تطهير هذه المعادلة من فكرة « القوة » الكامنة منها . المهم التخلص من فكرة « القوة » واما القالب الرياضي فهو شيء ثانوي من الممكن جداً الاستغناء عنه .

ولنعد الى ابن خلدون بعد هذا الاستطراد الطويل. فاذا كانت هذه الرواسب لا تزال تعيش في عصر يُفترض فيه انه قد تخلص من جميع الرواسب فما ظنك بعصر ابن خلدون الغارق في اوهام الملكات والقوى والماهيات؟ حسبه فخراً انه لم يفسر الاخلاق على منوال اسلافه اليونان والعرب، ولا عليه بعد ذلك ان تنبض فيه نوابض لم نستطع اسكاتها حتى اليوم رغم التقدم العظيم الذي احرزناه في جميع الميادين والحقول.

الاخلاق والجغرافيا

يقسم ابن خلدون الارض كما مر معنا الى سبعة اقاليم تبدأ من الاقليم الاول المفرط في الحر عند خط الاستواء وتنتهي بالاقليم السابع في القطب الشمالي المفرط في البرد. وتتدرج الحرارة والبرودة بين هذين الاقليمين: فكلما اتجهنا شمالاً قل افراط الحر، وكلما اتجهنا جنوباً قل افراط البرد. فالحر والبرد إذن يختلفان باختلاف الإقليم وبحسب موضعه من الشمال أو الجنوب.

ويربط ابن خلدون بين الاخلاق ودرجة الحرارة: فإذا كانت الحرارة على اشدها في الجنوب فان خلق التوحش على اشده في الجنوب أيضاً. وهكذا فما وراء الاقليم الاول «اناس اقرب الى الحيوان العجم من الناطق، يسكنون الفيافي والكهوف ويأكلون العشب، والحبوب غير مهيأة [عندهم] وربما يأكل بعضهم بعضاً، وليسوا في عداد البشر»[1] وكل ذلك بسبب

(١) المقدمة ١/٢٩٢.

ما تقدم من الافراط في الحر. وهذه اول لفتة من ابن خلدون الى اهمية الجغرافيا في تكوين الاخلاق.

لكن اعدل الاقاليم جميعاً الاقليم الرابع، فهو الاكثر عمراناً والاعدل اخلاقاً وفيه تكثر العلوم والصنائع. يقول ابن خلدون: «قد بيّنا ان المعمور من هذا المنكشف من الارض انما هو وسطه لإفراط الحر في الجنوب منه والبرد في الشمال، ولما كان الجنبان من الشمال والجنوب متضادين من الحر والبرد، وجب ان تتدرج الكيفية من كليهما الى الوسط فيكون معتدلاً. فالاقليم الرابع اعدل العمران. والذي حافاته من الثالث والخامس اقرب الى الاعتدال. والذي يليهما من الثاني والسادس بعيدان عن الاعتدال. والاول والسابع ابعد بكثير. فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والاقوات والفواكه، بل والحيوانات وجميع ما يتكون في هذه الاقليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال وسكانها من البشر اعدل اجساماً والواناً واخلاقاً وادياناً»[1]. «واهل هذه الاقاليم اكمل لوجود الاعتدال لهم»[2] «والرابع ابلغها في الاعتدال غايةً لنهايته في التوسط كما قدمناه، فكان لأهله من الاعتدال في خَلقهم وخُلقهم ما اقتضاه مزاج اهويتهم»[3] «ويبعدون عن الانحراف في عامة

---

(١) المرجع السابق ١/٣٣٠.
(٢) المصدر السابق.
(٣) المصدر السابق صفحة ٣٣٣.

احوالهم. وهؤلاء [هم] اهل المغرب والشام والحجاز واليمن والعراقين والهند والسند والصين. وكذلك الاندلس ومن قرب منها من الفرنجة والجلالقة والروم واليونانيين ومن كان مع هؤلاء او قريباً منهم في هذه الاقاليم المعتدلة. ولهذا كان العراق والشام اعدل هذه كلها لأنها وسط من جميع الجهات »[1].

ثم يُعرِّج ابن خلدون على الاقاليم البعيدة عن الاعتدال كالاول والثاني والسادس والسابع « فأهلها ابعد من الاعتدال في جميع احوالهم. فبناؤهم بالطين والقصب واقواتهم من الذرة والعشب، وملابسهم من اوراق الشجر يخصفونها عليهم او الجلود، واكثرهم عرايا من اللباس... واخلاقهم مع ذلك قريبة من خُلق الحيوانات العجم، حتى ليُنقل عن الكثير من السودان[2] اهل الاقليم الاول انهم يسكنون الكهوف والغياض ويأكلون العشب، وانهم متوحشون غير مستأنسين يأكل بعضهم بعضاً.. والسبب في ذلك انهم لبعدهم عن الاعتدال يقرب عَرَضُ امزجتهم واخلاقهم من عَرَض الحيوانات العجم، ويبعدون عن الانسانية بمقدار ذلك... وكذلك احوالهم في الديانة أيضاً. فلا يعرفون نبوة ولا يدينون بشريعة. الا من

(١) المصدر السابق ٣٣١.

(٢) اي السود او الزنوج عموماً ولا يعني بهم قطراً معيناً. وبعبارة اخرى هم سكان الجنوب جميعاً.

قرب منهم من جوانب الاعتدال... فالدين مجهول عندهم، والعلم مفقود بينهم. وجميع احوالهم بعيدة عن احوال الأناسيّ قريبة من احوال البهائم»[1].

ويرفض ابن خلدون ما يتوهمه بعض النسابين ممن لا علم لهم بطبائع الكائنات، من ان السودان أي سكان الجنوب الافريقي من الاقليمين الاول والثاني هم وُلْد حام بن نوح اختُصُّوا بلون السواد لدعوة كانت عليه من ابيه ظهر اثرها في لونه وفيما جعل الله من الرق في عقبه، وينقلون في ذلك حكاية من خرافات القصاص. ان ابن خلدون يرفض رفضاً باتاً تدخل الاسباب غير الطبيعية في ظواهر الطبيعة. فكل ما في الطبيعة يجب تفسيره بعوامل طبيعية. ففي القول بنسبة السواد الى حام غفلة عن طبيعة الحر والبرد واثرهما في الهواء[2] والمزاج والاخلاق. ان هذا اللون قد شمل اهل الاقليم الأول والثاني بسبب مزاج هوائهم للحرارة المتضاعفة بالجنوب، اذ ان الشمس تسامت رؤوسهم، اي يسقط ضؤوها عمودياً على رؤوسهم دون اي انحراف، وتطول المسامتة عامة الفصول، ويكثر الضوء لاجلها ويُلحّ القيظ الشديد عليهم وتسوَدُّ جلودهم لافراط الحر، أي لسبب طبيعي صرف. فاذا رُفع السبب رُفع

(١) المقدمة ١/٣٣١ - ٣٣٢.

(٢) يستعمل ابن خلدون لفظ الهواء في مكان ما نسميه نحن اليوم بالمناخ.

المسبّب عنه وهو السواد . فقد نجد في السودان اهل الجنوب من يسكن الاقليم الرابع المعتدل او السابع المنحرف الى البياض، فتبيض الوان اعقابهم على التدريج مع الايام . كما ان من يسكن من اهل الشمال او من الاقليم الرابع بالجنوب، تسودّ الوان اعقابهم، وفي ذلك دليل على ان اللون تابع لمزاج الهواء [1] .

بالزنج حرٌّ غيّر الاجسادا حتى كسا جلودها سوادا
والصقلبُ اكتسبت البياضا حتى غدت جلودها بضاضاً

هذا ، ومن خُلق السودان الخفة والطيش وكثرة الطرب . فهم مولعون بالرقص على كل توقيع، موصوفون بالحمق في كل قطر ، كل ذلك نتيجة لافراط الحر والضوء ومسامتتهما للرؤوس . واعتبر ذلك بالمتنعمين في الحمامات اذا تنفسوا في هوائها واتصلت حرارة الهواء في ارواحهم فتسخنت لذلك، حدث لهم فرج، وربما انبعث الكثير منهم بالغناء الناشيء عن السرور . ولما كان السودان ساكنين في الاقليم الحار واستولى الحر على امزجتهم وفي اصل تكوينهم، كان في ارواحهم من الحرارة على نسبة ابدانهم واقليمهم، فتكون ارواحهم بالقياس الى ارواح اهل الاقليم الرابع اشد حراً فتكون اكثر تفشياً، فتكون اسرع فرحاً وسروراً واكثر انبساطاً ، ويجيء الطيش على اثر ذلك . ويلحق بأهل الجنوب اهل البلاد البحرية . فانهم لما

---

(١) المقدمة ١/٢٣٤ - ٢٣٢.

كان هواؤهم متضاعف الحرارة بما ينعكس عليه من اضواء بسيط البحر واشعته، كانت حصتهم من تـوابـع الحرارة فـي الفرح والخفة موجودة اكثر من بلاد التلول والجبال الباردة. وقد نجد شيئاً من ذلك في اهل البلاد الجزيرية من الاقليم الثالث لتوفر الحرارة فيها وفي هوائها لانها عريقة في الجنوب بعيدة عن الارياف والتلول. واعتبر ذلك أيضاً بأهلْ مصر: فانها في مثل عرض البلاد الجزيرية او قريباً منها، كيف غلب الفرح عليهم والخفة والغفلة عن العـواقـب، حتى انهم لا يـدخـرون اقوات سنتهم ولا شهرهم، وعامة مـآكلهـم مـن اسـواقهـم. وبالعكس من ذلك فاس من بلاد المغرب التابعة للاقليم المعتدل الرابع. فهي لما كانت متوغلة في التلول الباردة، فإنك ترى اهلها مطرقين اطراق الحزن مفرطين في نظر العواقب، حتى ان الرجل منهم ليدّخـر قوت سنتين من حبوب الحنطـة ويبـاكـر الاسواق لشراء قوتـه ليومه مخافة ان ينقصه شيء من مدخره. وتتبعْ ذلـك في الاقـاليم والبلـدان تجد في الاخلاق اثـراً مـن كيفيات الهواء [1].

وهكذا فان خُلق الخفة والطيش والطرب يجب التماسه في الظروف المادية التي يعيش فيها السودان قد ينجح ابن خلدون وقد لا ينجح في بيانها لكن المهم انها لا تخرج عن النطاق

---

(١) المقدمة ١/٣٣٧ - ٣٣٦.

المادي. وبذلك فهو يعـارض تفسير المسعـودي المنقـول عـن جالينوس ويعقوب بن اسحق الكندي من ان خفة السودان وطيشهم وانتشار كثرة الطرب بينهم ترجع الى ضعف ادمغتهم وما نشأ عنه من ضعف عقولهم ويصف هذا الكلام بأنه غير علمي « لا محصل له ولا برهان فيه ». فالاختلاف بين الناس يرجع لا الى خصائص فسيولوجية تجعل من بعضهم سادة متفوقين بطبيعتهم ومن الآخرين عبيداً وتابعين، وانما هو يرجع الى جملة الشروط الطبيعية والعلاقات الاجتماعية التي تحيط بهم. فإن « الانسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومـزاجـه » كما يقول ابن خلدون دائماً، أي ابن الظروف المادية الموضوعية والعلاقات الاجتماعية والتاريخية.

انا لن اناقش ابن خلدون هنا في تفاصيل نظريته وجزئياتها المختلفة وان كنت لا انفي وجود نوع من العلاقة غير المباشرة بين الطقس الحار والاخلاق، فلا شك في ان هذا الطقس يؤثر في السلوك العام للفرد. انه جزء من البيئة العامة التي تنعكس اثارها في مجموع السلوك الانساني الذي هو محصلة تفاعل البيئة والوراثة معاً. اما مدى نصيب كل منهما وايهما اقوى واكثر فاعلية ومعرفة ذلك بالارقام فمسألةٌ حلُها دونه خرط القتاد، انه طمع في غير مطمع حتى ولو لم تتدخل الارقام. ان النزاع لا يزال قائماً الآن بين البيئة والوراثة ولا امل في البت في هذا

النزاع في الوقت الحاضر. ورغم التقدم الكبير الذي احرزته العلوم الاجتماعية والهندسة الوراثية فان المسألة لا تزال مطروحة حتى الآن، بل لا تزال الأجوبة التي تقترح لحلها اجوبة فلسفية اكثر منها علمية. والدليل على ذلك وجود ثلاث مدارس وبالاحرى اربع، في هذا الموضوع يمكن تسميتها كما يلي: المدرسة الوراثية والمدرسة الاجتماعية والمدرسة التوفيقية. والمدرسة الرابعة هي المدرسة الاميريكية التي ارادت تجاوز هذا النزاع بعدم الاعتراف بأي من البيئة على حدة او الوراثة على حدة فطلعت علينا بمصطلح جديد هو مصطلح الموقف او الاتجاه Attitude وقد عرضنا لهذه المسألة بتفصيل او في كتابنا (اصالة الفكر العربي)[1]. فمجرد تعددالمدارس في هذا الموضوع دليل على انه لم يتحرر بعد من ربقة الفلسفة. انه لم يشبَّ عن الطوق ليدخل في دائرة العلم. لا مدارس في العلم، انما المدارس في الفلسفة والآداب والفنون والاقتصاد. اما العلم فمدرسة واحدة، وبالاحرى لقد تحرر العلم من كلمة مدرسة واصبح اكبر من ان تُطلق عليه كلمة مدرسة. نعم، هناك مدارس في فلسفة العلم واما العلم فلا مدارس فيه.

فاذا كان تأثير البيئة في عموم السلوك لم يُحسم بعد رغم المنجزات العظيمة التي تحققت منذ عصر ابن خلدون حتى

(١) أنظر خاصة من صفحة ١١١ ـ ١١٦.

الآن، فهل من الممكن الحسم من مدى تأثير عامل واحد فقط من عوامل البيئة وهو عامل الحرارة (والبرودة) في عنصر واحد فقط من عناصر السلوك وهو عنصر الاخلاق؟ ليست العبرة بمدى صحة كلام ابن خلدون - لان هذا المدى لم يُعرف حتى الآن: فكلام ابن خلدون صحيح في عمومه وان كان احد لا يعرف على وجه الدقة - بل حتى على وجه التقريب - الى أي مدى هو صحيح، انما العبرة بالمبدأ والمنطلقات وكلاهما سليم عند ابن خلدون لا غبار عليه. المهم ان ابن خلدون عالج الموضوع لا بالتأملات والشطحات والقريحة الفياضة، بل بعقلية تجيد الملاحظة والمشاهدة، عقلية اقل ما توصف به انها شاعرة شعوراً قوياً بالمسؤولية العلمية وهي على قسط وافر من المراقبة العلمية والضمير العلمي. لقد واجه المشكلة الخلقية بنمط جديد من المواجهة وقام بمحاولة صادقة لتفسير الاخلاق بايجاد علاقة ثابتة بين ظاهرتين متباعدتين بحسب بادي الرأي.

العقلية العلمية إذن هي التي تُسير ابن خلدون وتوجه تفكيره. فبينما كان الآخرون عندما يجهلون شيئاً يفسرونه بأسباب غير طبيعية أو يتبرعون بالتفسيرات الميتافيزيقية، فان ابن خلدون - في هذه المسألة على الأقل - يلتمس أسباباً طبيعية دون أن يستنهض قرائح الفلاسفة او يطرق أبواب الغيب. وقد يسعفه الحظ وقد لا يسعفه، ولكنه لا يتلمَّس أبداً أسباباً غير

طبيعية. فهو يجد في الاخلاق أثراً من كيفيات الهواء أي الطقس في المصطلح الحديث. اما مدى هذا الأثر على وجه الدقة والعوامل الأخرى التي تدخل في تكوين الاخلاق فمسألة اخرى. المهم ان ابن خلدون ينفي ان يكون سبب الخفة والطيش والميل الى الرقص والغناء عند السود شيئاً خاصاً في تركيبهم، فالبيئة انما هي المسؤولة.

وبهذه الروح يتهم ابن خلدون الحضارة وحياة الحضر بافساد الاجسام والاخلاق. فهو أولاً يربط بين الاغذية والاقوات التي يتناولها الناس او ما يسميه نحلتهم من المعاش، وبين الصحة والمرض وتوقد الذهن والبلادة ومنازع الخير والشر فيهم. انه يعتقد ان الاقوام الذين يفقدون الحبوب والادم من اهل القفار «ويقتصرون في غالب احوالهم على الألبان التي تعوضهم من الحنطة احسن معاض، احسن حالاً في جسومهم واخلاقهم من اهل التلول المنغمسين في العيش. فالوانهم اصفى وابدانهم انقى واشكالهم اتم واحسن، واخلاقهم ابعد من الانحراف واذهانهم اثقب في المعارف والادراكات. والسبب في ذلك والله اعلم ان كثرة الاغذية وكثرة الاخلاط الفاسدة العفنة ورطوباتها تولد في الجسم فضلات رديئة، ويتبع ذلك انكساف الألوان وقبح الاشكال من كثرة اللحم كما قلنا. وتغطي الرطوبات على الاذهان والافكار بما يصعد الى الدماغ.

مـن ابخرتها الرديئـة فتجـيُ البلادة والغفلـة والانحراف عـن الاعتدال بالجملة »، كما يقول في الجزء الاول من « المقدمة »[1] ويؤيد ابن خلدون رأيه هذا بالمقارنة بين الحيوانات الوحشية والحيوانات المستأنسة فيقول « واعتبر ذلـك في حيـوان القفـر ومواطن الجدب من الغزال والنعـام والمهـا والزرافـة والحمـر الوحشية والبقر مع امثالها من حيوان التلول والارياف والمراعي الخصبة: تجد بينها بوناً بعيداً في صفاء اديمها وحسن رونقها واشكالها وتناسب اعضائها وحدة مداركها. فالغزال اخو المعز والزرافـة اخو البعير... والبون بينها ما رأيت، وما ذاك الا لأجل ان الخصب في التلول فَعَل في ابدان هذه من الفضلات الرديئة والاخلاط الفاسدة ما ظهر عليها اثره »[2]. وانسجاماً مع نظرية ابن خلدون في أهمية الجوع لحفظ صحة الانسان وهي النظرية التي عرّجنا عليها في الفصل السابق يعود هنا ليقرر ان « الجوع لحيوان القفر حسَّن في خلقها واشكالها ما شاء ». واعتبر ذلك في الآدميين أيضاً! فانَّا نجد اهل الاقاليم المخصبة العيش الكثيرة الزرع والضرع والادم والفواكه يتصف اهلها غالباً بالبلادة في اذهانهم والخشونة في اجسامهم... »[3]. وليس

(١) المقدمة ١/٣٣٩ - ٣٣٨.

(٢) المصدر السابق صفحة ٣٣٩.

(٣) المصدر السابق.

الجوع الذي يعنيه ابن خلدون الامتناع عن الطعام كلية ودفعة واحدة. فالجوع الذي يهلك صاحبه هو الذي « حُملت النفس عليه دفعة وقُطع عنها الغذاء بالكلية، فانه حينئذٍ ينحسم المعي، ويناله المرض الذي يخشى معه الهلاك »[1]. فللجوع اثر في الاجسام والعقول يظهر « في صفائها وصلاحها كما قلنا و... فقد رأينا المتغذين بلحوم الحيوانات الفاخرة العظيمة الجثمان تنشأ اجيالهم كذلك. وهذا مشاهد في اهل البادية مع اهل الحاضرة، وكذا المتغذون بألبان الابل ولحومها أيضاً، مع ما يؤثر في اخلاقهم من الصبر والاحتمال والقدرة على حمل الاثقال الموجود ذلك للابل... »[2].

ولذلك يشيد ابن خلدون كثيراً بالبدو من حيث الاخلاق الحميدة فان « اهل البدو اقرب الى الخير من اهل الحضر. وسببه ان النفس اذا كانت على الفطرة الاولى كانت متهيئة لقبول ما يرد عليها وينطبع فيها من خير او شر... وبقدر ما سبق اليها من احد الخلقين تبعد عن الآخر ويصعب عليها اكتسابه: فصاحب الخير اذ سبقت الى نفسه عوائد الخير وحصلت لها ملكته بُعد عن الشر وصعب عليه طريقه، وكذا صاحب الشر اذا سبقت اليه أيضاً عوائده.

---

(١) المصدر السابق صفحة ٣٤٢.

(٢) المصدر السابق ٣٤٣.

« وأهل الحضر بكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والاقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها، قد تلوثت انفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر، وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه بقدر ما حصل لهم من ذلك. حتى لقد ذهبت عنهم مذاهب الحشمة في احوالهم. فتجد الكثير منهم يقذعون في اقوال الفحشاء في مجالسهم وبين كبرائهم واهل محارمهم، لا يصدهم عنه وازع الحشمة لما اخذتهم به عوائد السوء في التظاهر بالفواحش قولاً وعملاً.

« وأهل البدو ان كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم، الا أنه في المقدار الضروري لا في الترف ولا في شيء من أسباب الشهوات واللذات ودواعيها. فعوائدهم في معاملاتهم على نسبتها، وما يحصل فيهم من مذاهب السوء ومذمومات الخلق بالنسبة الى اهل الحضر اقل بكثير. فهم قرب الى الفطرة الاولى وابعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها فيسهل علاجهم عن علاج الحضر وهو ظاهر »[1].

فالحضارة هي أصل الفساد بقدر ما تكون البداوة اصل السلامة. فان الحضارة لما كانت بحسب ابن خلدون هي نهاية العمران وخروجه الى الفساد، فهي بالقدر ذاته نهاية الشر والبعد عن الخير. ولذلك فأهل البدو أقرب الى الخير من اهل

(١) المقدمة ٤١٥ - ٤١٤.

الحضر. وهم أيضاً « اقرب الى الشجاعة من اهل الحضر. والسبب في ذلك أن اهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة وانغمسوا في النعيم والترف، ووكلوا امرهم في المدافعة عن اموالهم وانفسهم الى واليهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولت حراستهم، واستناموا الى الاسوار التي تحوطهم والحِرْز الذي يحول دونهم. فلا تهيجهم هيعة[1] ولا يُنفَّر لهم صيد[2]. فهم غارّون[3] آمنون قد القوا السلاح، وتوالت على ذلك منهم الاجيال، وتنزلوا منزلة النساء والوالدان الذين هم عيال على ابي مثواهم، حتى صار ذلك خُلُقاً يتنزل منزلة الطبيعة.

« واهل البدو لتفردهم عن المجتمع، وتوحشهم في الضواحي، وبعدهم عن الحامية، وانتباذهم عن الاسوار والابواب، قائمون بالمدافعة عن انفسهم لا يكلونها الى سواهم، ولا يثقون فيها بغيرهم. فهم دائماً يحملون السلاح ويتلفتون عن كل جانب في الطرق، ويتجافون عن الهجوع الا غراراً في

---

(١) الهيعة هي الصوت المفزع.
(٢) يقال نفر الصيد اي انزعج وتفرق وبَعُد. وقوله: « لا يُنفَّر لهم صيد » اي مطمئنون.
(٣) جمع غارّ وهو الغافل المطمئن.

المجالس وعلى الرحال وفوق الاقتاب[١]، ويتوجسون للنبآت[٢] والهيعات، ويتفردون في القفر، مولّين[٣] ببأسهم، قد صار لهم البأس خلقاً والشجاعة سجية يرجعون اليها متى دعاهم داع او استنفرهم صارخ. واهلُ الحضر مهما خالطوهم في البادية او صاحبوهم في السفر، عيال لا يملكون معهم شيئاً من امر أنفسهم. وذلك مشاهد بالعيان حتى في معرفة النواحي والجهات وموارد المياه ومشارع السبل. وسبب ذلك ما شرحناه. واصله ان الانسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه. فالذي ألفه من الاحوال حتى صار خلقاً وملكة وعادة، تنزّل منزلة الطبيعة والجِبلّة. واعتبر ذلك في الآدميين تجده كثيراً صحيحاً»[٤] كما جاء في الجزء الثاني من (المقدمة).

ويعود ابن خلدون الى تقرير ذلك مرة اخرى في الجزء الثالث في (المقدمة) دلالة على شدة رسوخ هذه المعاني في نفسه وقوة اقتناعه بها: «ان الحضارة غاية للبداوة... لا مزيد وراءها. وذلك ان الترف والنعمة اذا حصلا لاهل العمران دعاهم بطبعِهِ الى مذاهب الحضارة والتخلق بعوائدها. والحضارة كما علمت هي التفنن في الترف واستجادة احواله

(١) جمع قِتب وهو ما استدار من البطن.
(٢) توجس تَسمع. والنبآت جمع نبأة وهي الصوت الخفي.
(٣) واثقين معتزين.
(٤) المصدر السابق صفحة ٤١٨ - ٤١٩.

١٢ - جديد... ابن خلدون

والكَلَف بالصنائع التي تؤنّق مـن اصنافه وسائر فنونه.... واذا بَلغ التأنق... الغاية تبعه طاعة الشهوات، فتتلون النفس من تلك العوائد بالوان كثيرة لا يستقيم حالها معها في دينها ولا دنياها...

« وبيانه ان المصر بالتفنن في الحضارة تعظُم نفقات اهله. والحضارة تتفاوت بتفاوت العمران، فمتى كان العمران اكثر كانت الحضـارة اكمـل... ان المصر الكثير العمـران يختـص بالغلاء في اسواقه واسعار حاجاته ثم تزيدها المكوس غلاء... والمكوس تعود على البياعات بالغلاء... فتعظم نفقـات اهـل الحضارة وتخرج عن القصد الى الاسراف... وتذهب مكاسبهم كلها في النفقات ويتتابعون في الاملاق والخصاصة... فتكسد الاسواق ويفسد حال المدينـة... [ويفسـد] اهلهـا واحـداً واحداً... فلذلك يكثر فيهم الفسق والشر والسفسفة والفسق في التحيل على تحصيل المعـاش مـن وجهـه ومـن غير وجهـه... [فيجـرأون] على الكـذب والمقـامـرة والغش... والسرقـة والفجور في الايْمان والربا في البياعات ثم تجدهم ابصر بطرق الفسق ومذاهبه... واطراح الحشمة حتى بين الاقارب وذوي المحارم الذين تقتضي البداوة الحياة منهم... حتى يصير ذلك عادة وخُلقاً لأكثرهم...

« ومن مفاسد الحضارة الانهماك في الشهوات والاسترسال

فيها لكثرة الترف، فيقع التفنن في شهوات البطن من المآكل والملاذّ، ويتبع ذلك التفنن في شهوات الفرج بأنواع المناكح من الزنا واللواط... فافهم ذلك واعتبر به... بل نقول ان الاخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد. لان الانسان انما هو انسان باقتداره على جلب منافعه ودفع مضاره واستقامة خلقه... والحضري لا يقدر على مباشرته حاجاته: إما عجزاً لما حصل له من الدعة، أو ترفعاً لما حصل له من المربى في النعيم والترف... فهو لذلك عيال على الحامية التي تدافع عنه... واذا فسد الانسان في قدرته ثم في اخلاقه ودينه فقد فسدت انسانيته وصار مسخاً على الحقيقة. وبهذا كان الذين يتقربون من جند السلطان الى البداوة والخشونة انفع من الذين يربَّوْن على الحضارة وخلقها...»[1].

«إن الإنسان ابن عوائده ومألوفه. لا ابن طبيعته ومزاجه».

فابن خلدون اذن ينكر الطبيعة والمزاج، أي الماهية، فالانسان هو صانع ماهيته ووجوده. انه يقول بالتطبع لا بالطبع انه يعارض مذهب علم الطبائع caractérologie الذي ليس له من العلمية الا الاسم حتى لكدت اقول انه من مخلفات القرون الاولى. وسنعرض نصوصاً أخرى لابن خلدون تؤكد رفضه لعلم الطبائع المليء بالرواسب الميتافيزيقية القديمة. ومن هذه

(١) المقدمة ٣/٨٨٠ - ٨٧٦.

الناحية فهو رجل علم من الطراز الاول، لكن مصطلحات القرون الوسطى والقديمة التي يحفل بها معجم (المقدمة) تصرف الاذهان عما فيها من افكار ورؤى جديدة وتحجب ما وراء الاكمة من كنوز وذخائر.

ان حكم القهر يفسد نفوس المحكومين ويورثهم الضعف والاستخذاء. فان معاناة اهل الحضر لاحكام القهر «مُفسدة للبأس فيهم ذاهبة بالمنعة منهم» هذا ما يقرره ابن خلدون في احد عناوين (المقدمة)[1] ويفسر ذلك بأنه ليس كل انسان مالكاً لامر نفسه، بل هو في الاغلب تابع لغيره. «ان الرؤساء والامراء المالكين لامر الناس قليل بالنسبة الى غيرهم. فمن الغالب ان يكون الانسان في ملكة»[2] غيره ولا بد. فان كانت الملكةُ رقيقة وعادلة لا يعانَى منها حكمٌ ولا منعٌ وصدٌّ كان مَنْ تحت يدها مدلِّين بما في انفسهم من شجاعة او جبن، واثقين بعدم الوازع، حتى صار لهم الإدلال جبِلّة لا يعرفون سواها.

«واما اذا كانت الملَكة واحكامها بالقهر والسطوة والاخافة فتكسر حينئذٍ من سَوْرة بأسهم، وتُذهب المنعة عنهم، لما يكون من التكاسل في النفوس المضطهدة»[3]. والعقاب حكمه حكم

---

(١) صفحة ٤١٩.

(٢) في ملك غيره او تبعيته.

(٣) المصدر السابق.

القهر والتبعية ايضاً. انه يذهب بالبأس بالكلية. فمن وقع عليه العقاب دون ان يدافع عن نفسه اكسبه المذلّة التي تكسر من سورة البأس[1].

هذا اذا كانت الاحكام تأخذ الناس بالشدة، بل حتى عندما تكون الاحكام تأديبية وتعليمية وأخذت منذ عهد الصبا فلا يخلو من الاذى. «فمن كان مرباه على المخافة والانقياد فلا يكون مدلاً ببأسه»[2] ويؤيد ابن خلدون ذلك بالمتوحشين من العرب اهل البدو فانهم «اشد بأساً ممن تأخذه الأحكام [عقابية كانت او تأديبية تعليمية]. ونجد ايضاً الذين يعانون الاحكام وملكتها من لدن مرباهم في التأديب والتعليم في الصنائع والعلوم والديانات يُنقص ذلك من بأسهم كثيراً ولا يكادون يدفعون عن انفسهم عاديةً بوجه من الوجوه. وهذا شأن طلبة العلم المنتحلين للقراءة والاخذ عن المشايخ والائمة الممارسين للتعليم والتأديب في مجالس الوقار والهيبة»[3].

ان الزواجر على ضربين: زواجر تأتي من خارج وأهمها الاحكام السلطانية أي ما يصدر عن السلطات الحاكمة، وزواجر تنبثق من داخل النفس. فالزواجر الاولى ـ بما فيها

(١) المصدر السابق صفحة ٤٢٠.
(٢) المصدر السابق.
(٣) المصدر السابق.

الاحكام التأديبية والتعليمية لانها جميعاً ذات مصدر خارجي - هي المقصودة بالذم وحدها لا لشيء الا لأنها مفروضة من خارج. واما النوع الثاني من الزواجر وهي الزواجر المنبعثة من داخل النفس، اي الزواجر الذاتية التي يندفع الانسان فيها بحكم شعوره بالحرية والاستقلال فلا خوف منها ولا خطر فيها، واهمها احكام الدين والشريعة. وقد رأينا شيئاً من ذلك في كلامنا على تصور ابن خلدون للعامل الديني واثره في العمران. ونعود الآن الى هذا العامل من الزاوية التي تهمنا هنا وهي الزاوية الاخلاقية. يقول ابن خلدون:

«ولا تستنكر ذلك بما وقع في الصحابة من اخذهم باحكام الدين والشريعة، ولم يُنقص ذلك من بأسهم، بل كانوا اشد الناس بأساً: لأن الشارع صلوات الله عليه لما اخذ المسلمون عنه دينهم كان وازعهم فيه من أنفسهم، لما تَلي عليهم من الترهيب والترغيب، ولم يكن بتعليم صناعي ولا تأديب تعليمي، انما هي احكام الدين وآدابه المتلقاة نقلاً يأخذون انفسهم بها بما رسخ فيهم من عقائد الايمان والتصديق. فلم تزل سَوْرة بأسهم مستحكمة كما كانت، ولم تخدشها اظفار التأديب والحكم. قال عمر رضي الله عنه: (من لم يؤدبه الشرع لا ادبه الله!) حرصاً على أن يكون الوازع لكل احد من نفسه ويقيناً بأن الشارع اعلم

بمصالح العباد » (١)

فانما الوازع لكل احد هنا من نفسه هـو وليس من خارج. هذا ما يؤكده ابن خلدون. ولكن « لما تناقص الدين في الناس وأخِذوا بالاحكام الوازعة [التي فُرضت عليهم من خارج] ثم صار الشرع علماً وصناعة يؤخذ بالتعليم والتأديب [بعد ان كان ينبثق من داخل النفس] ورجـع النـاس الى الحضـارة وخُلـق الانقياد الى الأحكام، نقُصت بذلك سورة البأس فيهم.

« فقد تبين ان الاحكام السلطانية والتعليمية مفسدة للبأس، لأن الوازع فيها أجنبي. واما [الاحكام] الشرعية فغير مفسدة لان الوازع فيها ذاتي. ولهذا كانت هذه الاحكام السلطانية والتعليمية مما يؤثر في اهل الحواضر في ضعف نفوسهم وخضد الشوكة منهم بمعاناتهم في وليدهم وكهولهم. والبدو بمعزل عن هذه المنزلة لبعدهم عن احكام السلطان والتعليم والاداب » (٢).

فالرجل الكامل الاخلاق عند ابن خلدون هو اذن الرجل الحر المستقل المعتمد على نفسه والذي لا يخضع لاحد غير الله. فكلما اعتمد الانسان على غيره من البشر نقص من خُلق البأس فيه. فالنشأة على الطبيعة هي في تصوره الحالة المثلى. وهذا في نظري خطأ، لأن معناه الا تكون دولة، وإذا كانت دولة ففي

(١) المصدر السابقة صفحة ٤٢١.

(٢) المصدر السابق.

داخل الدولة دول لا لشيء إلا حفاظاً على البأس والانفة . وهذا معناه ايضاً بقاء الإنسان جاهلاً متبربراً بعيـداً عـن الحضارة ، لان الابتعاد عن التعلم والتأديب اذا كان يحفظ البأس والانفة فانه ينتج وحوشاً ، كـأسرة وقطعـانـاً لا هـمَّ لها الا ممارسـة القوة . وحتى شيوخ القبائل لا يجب الخضوع لهم بحسب منطق ابن خلـدون ، رغـم كلامـه الكثير على السؤدد والهيبـة التي يستطيعون بها فض المنازعات والخصومات . فالخضوع لهم انما هو خضوع لسلطة خارجية مذمومة تخضـد الشكيمـة وتكسر سورة البأس .

إن الزواجر الخارجية ضرورية ، ضرورة الزواجر الذاتية ما دام المجتمع الإنسان مجتمعاً من البشر لا مجتمعاً من الملائكة . ان جمهورية افلاطون لا تجدي في عالمنا هذا . ان الآنَفَة وسَوْرة البأس خطر على المجتمع الإنساني اذا لم تجدا السلطة التي تكبح جماحها وتحدُّ من خطرها . وحتى الوازع الديني نفسه لم يستطع في الصدر الاول للإسلام الجام الكثير من الخارجين على القانون . إن الإسلام نفسه لم يستطع كسر سورة العصبية حتى في عصـوره الذهبية . وليست العصبية شيئاً اخر سوى التعبير الحـي عن الانَفَة والبأس . وهذه الانَفَة وهذا البأس هما في مقدمة العوامل التي اضعفت الاسلام والمسلمين . فكانوا اينما حلوا او رحلوا يحملون معهم عصبياتهم ونزاعاتهم وخلافاتهم ، فتفككت الدولة

الواحدة واصبحت دويلات. فتباً للبأس والانفة اذا كان مآلهما التناحر والتنازع وعدم الاستقرار. ان البأس والانَفَة محمودان اذا كانا منضبطين خاضعين لرقابة العقل وحكم القانون، والا فهُما الغريزة والهوى وشريعة الغاب. لكن قد يقال في الرد على هذا ان ابن خلدون يصف ما هو حادث بالفعل دون تقويم. وهذا هو الموقف العلمي السليم.

ويعتقد ابن خلدون ان الله ركَّب في طبائع البشر الخير والشر، ولكن الشر اقرب الخلال الى الإنسان اذا أهمل في مرعى عوائده ولم يهذبه الاقتداء بالدين. ومن اخلاق البشر الظلم وعدوان بعضهم على بعض. فمن امتدت عينه الى متاع اخيه امتدت يده الى اخذه إلا ان يصده وازع. وهذا الوازع هو الدولة والحكام بما قبضوا على ايدي من تحتهم من الكافة ان يمتد بعضهم على بعض او يعدو عليه. فانهم مكبوحون بلجام القهر والسلطان عن التظالم الا ان يقع الظلم من الحاكم نفسه. واما العدوان الذي يأتي من خارج المدينة فيدفعه سياج الاسوار عند الغفلة او الغرَّة ليلاً او العجز عن المقاومة نهاراً، او يدفعه ذياد الحامية من اعوان الدولة عند الاستعداد والمقاومة. وأما احياء البدو فيــزع بعضهم عن بعض مشايخهم وكبراؤهم بما وقر في نفوس الكافةلهم من الوقار والتجلة. واما ديارهم ومتاعهم فيذود عنها حامية الحي من شجعانهم وفتيانهم المعروفين بالبأس

وقوة الشكيمة. ويشترط ابن خلدون لصدق دفاعهم لُحمة العصبية والنسب، اذ نُعرة كل احد على عصبيته ونسبه اهم وبها يكون التعاضد والتناصر، وتعظم رهبة العدو لهم[1].

ولما كانت البداوة بحسب ابن خلدون سبباً في الشجاعة، فإن الامم الوحشية[2] اقدر على التغلب وانتزاع ما في ايدي سواهم من الامم. بل الجيل الواحد تختلف احواله في ذلك باختلاف الاعصار. فكلما نزلوا الارياف وانغمسوا في النعيم وألِفوا عوائد الخصب في المعاش واستبحروا في العمران والرفه، نقص من شجاعتهم بمقدار ما نقص من توحشهم وبداوتهم. واعتبر ذلك في الحيوانات العجم وقارنه بدواجن الظباء والبقر الوحشية والحُمُر اذا زال توحشها واخصب عيشها بمخالطة الآدميين، وانظر كيف يختلف حالها في الانتهاض والشدة. وكذلك اعتبر ذلك في الآدمي المتوحش اذا انس وألف، وسببه ان تكون السجايا والطبائع انما هو عن المألوفات والعوائد وليس شيئاً مركوزاً في الفطرة. فالانسان ابن عوائده ومألوفاته كما يقول ابن خلدون اكثر من مرة. فهو ضد علم الطباع كما أسلفنا في مكان سابق. انه يقول بالاخلاق المكتسبة ولا يقول بأخلاق الفطرة ابداً. فإنما الاخلاق بالتطبع لا

(١) المقدمة، ٢/٤٢٢ - ٤٢٣.

(٢) أي التي لا تعيش في الامصار والحواضر.

بالطبع [١].

وإذا كان الغلب للامم انما هو بالاقدام والبسالة، فالاعرق في البداوة والاكثر توحشاً هو الأقرب الى التغلب على سواه اذا تقاربا في العدد وتكافآ في القوة والعصبية. فالبداوة ترهف الحد في التغلب وتتيح له فرصًا اكبر، بينما خصب العيش وغضاره النعيم تفلّ الحد وتثلم المقطع وتخضد الشوكة وتذهب بالبأس وتكسر السَّورة [٢]. وانظر في ذلك شأن الأمم والقبائل ممن سبق منهم الى الملك والنعيم وقارنهم بمن بقوا في بداوتهم كيف امسكت حال البداوة عليهم قوة عصبيتهم ولم تُبلها مذاهب الترف حتى صاروا اغلب على الامر منهم. وانظر كل حي من العرب يلي نعيماً وعيشاً خصباً دون الحي الآخر المجاور له البعيد عن الترف والنعم. فان الحي المتبادي [٣] يكون اغلب له واقدر عليه اذا تكافآ في القوة والعدد [٤] ونحن في هذا الكتاب لن نضرب الامثلة من التاريخ الاسلامي كما فعل ابن خلدون كيلا يتضخم فيتجاور الحجم المقرر له. لذلك نكتفي بذكر القانون الكلي الا في الحالات النادرة. ومن طلب الامثلة فليرجع الى مظانها في الصفحات التي نشير اليها من (المقدمة).

(١) المصدر السابق صفحة ٤٣٧ - ٤٣٨.
(٢) المصدر السابق صفحة ٤٣٨ - ٤٣٩.
(٣) المقيم بالبادية.
(٤) المصدر السابق صفحة ٤٣٩.

ويعرض ابن خلدون بعد ذلك لاخلاق الملك وكيف تعجل بانهيار الدولة. وهي اخلاق مرتبطة بقيم الحضارة التي تحدثنا عنها اكثر من مرة. لكننا هنا ننتقل من العموم إلى الخصوص. فالملك كما تقدم معنا في فصل سابق اعدى اعداء العصبية، وبه يبدأ انهيار الدولة. فان كانت الدولة من القوة بحيث لا يطمع احد في انتزاع امرها ولا مشاركتها فيه ظلت تتمتع باخلاق القوة، لكن إغراءات الحضارة في هذا الطور اقوى من ان يتغلب عليها صاحب المُلك، لان الغاية التي تسعى العصبية هي الملك[1]، أي التخلص من حياة الخشونة وشظف العيش والانصراف الى حياة الدعة. فإن العصبية تحمل في ذاتها بذور انحلالها، او قل هي تنطوي على نقيضها بحسب التعبير الحديث. وكذلك الملك يخلقه الترف ويذهبه الترف وينعكس ذلك على الحاكم والمحكومين، فاما الحاكم فإنه يفقد بالملك طبع الخشونة والتوحش الذي اورثته اياه حياة البداوة، وتضعف عنده العصبية والبسالة، لان مطلبه النعيم والكسب وخصب العيش، والأخذ بمذاهب الملك من المباني والملابس، والاستكثار من ذلك والتأنق فيه بمقدار ما حصل من الرياش والترف وما يدعو اليه من توابع الملك والتأنق فيه. ويظهر ذلك في الاجيال التالية فالدولة لها اطوار واعمار ولكل طور اخلاقه

(١) المصدر السابق صفحة ٤٥٠.

وسجاياه وشمائله. وكلما تقلبت في هـذه الاطـوار مضـت الى نهايتها. هذا ما يحدث للحاكم في طور الملك واما المحكومون فانهم يسكنون الى حياة الدعة والراحة، وينشا اعقابهم وبنودهم في مثل ذلك من الترفع عن خـدمـة انفسهـم وولايـة حاجـاتهم، ويستنكفون عن سائر الامور الضرورية في العصبية، حتى يصير ذلك خُلقاً لهم وسجية. لقد ذهبت خشونة البداوة الى غير رجعة وانتقصت عصبيتهم وبسالتهم في الاجيال بعدهم. وعلى قدر ترفهم ونعمتهم يكون اشرافهم على الفناء. فان عـوارض الترف والغرق في النعيم كـاسرة مـن سَوْرة العصبيـة التي بها التغلب. واذا انقرضت العصبية قصَّـرا لقبيـل عـن المدافعـة والحماية فضلاً عن المطالبة، والتهمتهم الامم سواهم [1].

وتفصيل ذلك ان الدولة لها خمسة اطوار كما تقدم معنا في باب السياسة عند ابن خلدون. وسنتناول هذه الاطوار الآن من ناحية الاخلاق. فلكل طور منها اخلاقياته وآدابه.

ففي الطور الاول ـ وهو طور الظفر بالبغية، اي طور الآمال التي تحققت ـ يكون صاحب الدولـة اسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية، لا ينفرد دونهم بشيء. ولكنه في الطور الثاني ـ طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك ـ ينقلب على قومه ليكبحهم

(١) المصدر السابق، صفحة ٤٣٩ ـ ٤٤١.

عن التطاول للمساهمة والمشاركة في الحكم ويصدهم عن موارده. فكلما خطوا خطوة ردهم على اعقابهم حتى يفرد اهل بيته بما يبني من مجده. ثم ينكب بعد ذلك على تحصيل ثمرات المُلك مما تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبُعد الصيت. وهذا هو الطور الثالث وهو طور الفراغ والدعة. وفيه يعمد الى التوسعة على صنائعه وحاشيته في احوالهم بالمال والجاه، وعرض جنوده والنظر في احوالهم وادرار ارزاقهم وانصافهم في اعطياتهم. وهذا آخر اطوار الاستبداد. لقد ارتفعت الدولة حتى وصلت الى غاية المدى. والآن تبدأ رحلة النزول. ففي الطور الرابع ـ طور القنوع والمسالمة ـ يكون القائم بامر الدولة قانعاً بما بنى اجداده، مقلداً لهم، فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل، ويقتفي طرفهم، ويرى ان في الخروج عن تقليدهم فساد امره وانهم أبصرُ بما بنوا من مجدَه. لقد انتهى عهد البناء والمجد وجاء عهد الذل والانحطاط. ويستفحل ذلك في طور الاسراف والتبذير، وهو الطور الخامس والأخير. فيكون القائم بالامر في هذا الطور متلفاً لما جمع سلفه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته واصطناع اخدان السوء وتقليدهم عظيمات الامور التي ليسوا اهلاً لها. وهنا تظهر اخلاق الضغينة والتخلي عنه، اذ يضطغى عليه كبار الاولياء من قومه، ويتخاذلون عن نصرته، ولا يجد ما ينفق على جنده بما

بدّد من اعطياتهم في شهواتـه. فيكـون مخربـاً لما كـان سلفـه يؤسسون، وهادماً لما كانوا يبنون. وفي هذا الطور يدب الهرم في جسـد الدولـة ويستـولي عليهـا المرض المزمـن الى ان تنقرض[1].

فـإنما الامـم الاخـلاق مـا بقيـت
فـان هـمُ ذهبت اخلاقهـم ذهبـوا

فللمُلك اذن اخلاقياته وآدابه. فالدولـة في اول امرها تكون بعيدة عن منازع المُلك، لانه لا بد لها من العصبية التي بها يتم امرها ويحصل استيلاؤها. فان الغلب الذي يكون له الملك انما هو بالعصبيـة وبما يتبعها من خلق اليأس الشديد، ولا يكون ذلك الا مع البداوة. فطور الدولة من اولها بداوة. ثم اذا حصل المُلك تبعه الرفه واتساع الاحوال كما تقدم اكثر من مرة، والحضارة انما هـي تفنـن في الترف وإحكـام الصنـائـع المستعملة في وجوهه ومذاهبه. والدولة ان كان قيامها بالدين فانه بعيد عن منازع المُلك. وان كان قيـامهـا بعـز الغلـب فقـط فالبداوة التي بها يحصل الغلب بعيدة ايضاً عـن منـازع الملـك ومذاهبه. فالبداوة خشونة ومعاناة وشظف في العيش. فاذا كانت الدولة في اول امرها بدوية، كان صاحبها على حال الغضاضة والنضارة وسلامة الطبـع والبراءة مـن ذميم الاخلاق

(١) المصدر السابق، صفحة ٤٩٥ - ٤٩٦.

والقرب من الناس. فاذا رسخ عزه وصار الى الانفراد عن العامة ما استطاع واتخذ الاذن ببابه على من لا يأمنه من اوليائه واهل دولته، واقام ببابه لهذه الوظيفة حاجباً له عن الناس. ثم اذا استفحل الملك وجاءت مذاهبه ومنازعه استحالت اخلاق صاحب الدولة الى اخلاق المُلك، وهي اخلاق غريبة مخصوصة يحتاج مباشرها الى مداراتها ومعاملتها بما يجب لها. وربما جهل تلك الاخلاق بعض من يباشر الملوك ويتصل بهم فيقع فيما لا يرضيهم ويصيرون الى حالة الانتقام منه. لذلك انفرد بمعرفة هذه الآداب الخواص من اوليائهم[1].

الترف هو اصل البلاء. فالترف والنعمة اذا حصلا لاهل العمران انحرفوا الى مذاهب الحضارة والتخلق بعوائدها واخلاقها. والحضارة كما مر معنا هي التفنن في الترف واستجادة احواله والتكلف بالصنائع والتأنق فيها، حتى اذا بلغ التأنق الغاية تبعه طاعة الشهوات، فتتلون النفس من جراء ذلك بألوان كثيرة لا يستقيم حالها معها في دينها ولا دنياها. اما دينها فلاستحكام صبغة العوائد التي يعسر نزعها، واما دنياها فلكثرة الحاجات والمؤونات التي تطالب بها العوائد ويعجز الكسب عن الوفاء بها. لقد خلقت الحضارة حاجات جديدة لا قِبل بها إلا لذوي اليسار. فتعظم نفقات اهل الحضارة وتخرج

(١) المصدر السابق، صفحة ٤٨٧ - ٤٨٨.

عن القصد الى الاسراف وليس لهم عن ذلك مندوحة لما استحكم فيهم من اثر العوائد، وتذهب مكاسبهم كلها في النفقات ويتتابعون في الاملاق والخصاصة، ويغلب عليهم الفقر، وينعكس ذلك على الاخلاق فتفسد نتيجة الكد والتعب في حاجات العوائد والتلون بألوان الشر في تحصيلها، وما يعود على النفس من الضرر بعد تحصيلها بحصول لون آخر من الوانها. فلذلك يكثر منهم الفسق والشر والسفسفة والتحيل على تحصيل المعاش من وجهه ومن غير وجهه، وينصرفون الى الفكر (التفكير) في ذلك والغوص عليه واستجماع الحيلة له، ويجرؤون على الكذب والمقامرة والغش والخديعة والسرقة والفجور في الأيْمان، والربا في البياعات والامعان في طرق الفسق ومذاهبه والمجاهرة به وبدواعيه، واطراح الحشمة في الخوض فيه، حتى يصير ذلك عادة وخُلقاً لاكثرهم الا من عصم ربك. ويموج بحر المدينة بالسِّفلة من اها الأخلاق الذميمة، ويجاريهم فيها كثير من ناشئة الدولة وولدانهم ممن لم ينالوا حظاً كافياً من التأديب وغلب عليهم خُلُق الجوارِي وان كانوا اهل انساب وبيوتات. فالناس متماثلون في الخَلق لا فرق في ذلك بين ان يكونوا من علية القوم او سِفلتهم، انما هم يتفاضلون ويتميزون بالخُلُق واكتساب الفضائل واجتناب الرذائل. فمن استحكمت فيه صبغة الرذائل وفسد خُلق الخير

فيه لم ينفعه طيب منبته ولا عراقة نسبه. ولهذا تجد كثيراً من أعقاب البيوت وذوي الاحساب والاصالة واهل الدول منطرحين في غمار الناس يعيشون مع الدهماء والطبقات الدنيا في المجتمع ينتحلون الحرف الدنيئة في معاشهم بما فسد من اخلاقهم وما تلونوا به من صبغة الشر والسفسفة. واذا كثر ذلك في المدينة او الامة فقد اوشكت على الخراب والانقراض. فان مكاسب اهلها لا تفي بحاجاتهم لكثرة العوائد ومطالبة النفس بها فلا تستقيم احوالهم. واذا فسدت احوال الناس اختل نظام المدينة او الدولة وخربت(١).

ومن مفاسد الحضارة الانهماك في الشهوات والاسترسال فيها لكثرة الترف، فيقع التفنن في شهوات البطن من المآكل والملاذ، ويتبع ذلك التفنن في شهوات الفرج بأنواع المناكح من الزنا واللواط، فيفضي ذلك الى فساد النوع. فافهم ذلك واعتبر به واعلم ان غاية العمران هي كما قلنا الحضارة والترف، وانه اذا بلغ غايته انقلب الى الفساد. بل ان الاخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد. لان الانسان انما هو انسان باقتداره على جلب منافعه ودفع مضاره واستقامة خلقه. والحضري لا يقدر على مباشرة حاجاته بنفسه، اما عجزاً لما حصل له من الدعة او ترفعاً لانغماسه في النعيم والترف. وكذلك

---

(١) المقدمة، ٣/٨٧٦ - ٨٧٩.

هـو لا يقـدر على دفـع المضـار بما فقـد مـن خُلـق البـأس بالترف والمربى في قهر التأدب والتعليم. فهـو لـذلـك عـالـة على الحامية التي تدافع عنه. ثم هو فاسد ايضاً في دينه غالباً بما افسدت منه العوائد وطاعتها وما تلوثت به النفس في ملكاتها كما تقدم الا فيما ندر من الحالات. واذا فسد الإنسان في قدرته ثم في اخلاقه ودينه فقد فسدت انسـانيتـه وصـار مسخـاً على الحقيقة. بهذا الاعتبار فإن جنود السلطان الاقرب الى البداوة والخشونـة انفـع مـن اولئـك الذيـن يـربـون على الحضـارة وخُلُقها [1].

•

هذه اول صرخة يطلقها انسان في التاريخ يحذر بها من مفاسد الحضارة والانجراف في تيارها. انها تندرج في إطار نقد الحضارة التي ما انفك الكثيرون في هذه الأيام يحذرون منها وينحون باللائمة عليها. ان ابن خلـدون لم يحالفـه التـوفيـق عندما وجه اصبع الاتهام الى الترف على اساس انه من اهم عوامل فساد الاخلاق كما سنرى بعد قليل. لكن يشفع له انه يقوم باول محاولة جادة ورصينة لتفسير الاخلاق تفسيراً علمياً بعيداً عن غرور الميتافيزيقا وكبريائهـا وعـن هستيريـا الديـن والتصوف. والمحاولة الاولى هي دائماً عرضة للخطأ ولكنها

(١) المصدر السابق، صفحة ٨٧٩ ـ ٨٨٠.

دائماً ايضاً تفتح افاقاً جديدة وتشق طرقاً جديدة للبحث والنظر. هنا تكمن عبقرية ابن خلدون. ولا عليه بعد ذلك ان يصيب او يخطىء ما دام نهجه سليماً. ولو قُيض لهذا النقد ان يتوالى بعد ابن خلدون على ايدي مفكرين عرب من معدن ابن خلدون اذن لأتوا بالعجب العجاب. ولكن ابن خلدون كان الصحوة الأخيرة لحضارة استفرغت كل امكاناتها وفجرت جميع طاقاتها فعلى الحضارات الأخرى ان تتولى ما عجزت عنه الحضارة التي انجبت ابن خلدون.

ومع ذلك فان ابن خلدون يخطىء حين يظن ان الترف هو المسؤول عن فساد الاخلاق لان الترف في ذاته ليس ضرراً او مفسدة، بل هو مطلب انساني عام. فكل انسان يطمح الى المسكن الفاخر والاثاث الوثير والطعام المستجاد. فليست هناك علاقة ثابتة دائمة بين الترف والفساد. فهناك اغنياء متقشفون وفقراء مترفون. ثم ان الامة مهما بلغ غناها فلن يصل الامر قط فيها إلى ان يصبح كل الناس فيها أغنياء فاسدين. فالغنى يقتصر في العادة على قلّة، والغالب ان يبقى سواد الناس هم اهل الطبقة الوسطى. ومعنى هذا ان طائفة قليلة جداً من افراد الشعب تصل الى مستوى الغنى المفرط الذي يؤدي الى الفساد في اكثر الاحوال لا من جميعها. وهذه الطبقة لا ينتقل فسادها الى كتلة الشعب الكبيرة حتى ولو كانت هي الطبقة الحاكمة. « ومن

حسن الحظ ان الطبقات انفصلت عن جماهير الامة في عالم الاسلام، فاقتصر فسادها على افرادها، وبقيت كتلة الشعب سليمة البنيان رغم الفقر الشديد [وربما بسبب الفقر الشديد]، وقد احاط الاسلام جماهير الامة الاسلامية باطار اخلاقي معنوي قومي، وذلك بتقويته لروابط الاسرة والعلاقات بين الناس، فسلمت الأسر من التدهور والتفكك، ونفر الناس من الفساد ومظاهره . وفي مستويات الجماهير ينظر الناس الى شارب الخمر وزير النساء وقليل الذمة، نظرة احتقار ونفور، ولهذا وعلى رغم وجود هذه المفاسد في اطار سيء، فان المثل الاعلى ظل سليماً. ومن هنا فان التدهور في عالم الاسلام هو تدهور نظم الحكم وتدهور اخلاقيات اهله في العصور الماضية. اما تدهور كتلة الشعب كما حدث لأهل روما او القسطنطينية فشيء لم تعرفه الحضارة الإسلامية قط، وظلت الأمة الإسلامية في مجموعها امة فاضلة »[1].

قلنا ان الطبقة الحاكمة هي الطبقة الفاسدة. وهذا من اسباب عدم بقائها بل سرعان ما تتبدل ليحل غيرها محلها. وابن خلدون يتهم هذه الطبقة بالفساد والافساد. فهي فاسدة لانغماسها بالترف، وهي مفسدة لانها طبقة مستبدة، والاستبداد يورث المحكومين خُلق المذلة. فان من عوائق الملك

(١) د. حسين مؤنس: الحضارة، صفحة ٥٣.

حصول المذلة للقبيل والانقياد لسواهم. ذلك ان المذلة والانقياد كاسران لسَوْرة العصبية وشدّتها، فما الانقياد والمذلة سوى الدليل على فقدان العصبية. لقد مَرّدوا على الخنوع والخضوع فعجزوا عن المدافعة والمقاومة، فآذنوا بالانقراض. ويستشهد ابن خلدون على ذلك ببني اسرائيل «واعتبر ذلك في بني اسرائيل لما دعاهم موسى عليه السلام الى مُلك الشام. واخبرهم بأن الله قد كتب لهم ملكها، كيف عجزوا عن ذلك وقالوا: (ان فيها قوماً جبارين وانّا لن ندخلها حتى يخرجوا منها) اي يخرجهم الله تعالى منها بضرب من قدرته غير عصبيتنا [التي انكسرت سورتها] وتكون من معجزاتك يا موسى. ولما عزم عليهم لجّوا وارتكبوا العصيان وقالوا له: (اذهب انت وربك فقاتلا) وما ذلك إلا لما آنسوا في أنفسهم من العجز عن المقاومة والمطالبة.... وذلك بما حصل فيهم من خُلق الانقياد وما رئموا [1] من الذل للقبط احقاباً، حتى ذهبت العصبية منهم جملة. وانهم لم يؤمنوا... بما اخبرهم به موسى من ان الشام لهم وان العمالقة الذين كانوا بأريحاء فريستهم بحكم من الله قدّره لهم. فقصّروا عن ذلك وعجزوا تعويلاً على ما علموا من انفسهم من العجز عن المطالبة لما حصل من خلق المذلة، وطعنوا فيما اخبرهم به نبيهم من ذلك وما امرهم به. فعاقبهم الله

(١) احبوا والفوا.

بالتيه، وهو انهم تاهوا في قفر من الأرض ما بين الشام ومصر اربعين سنة لم يأووا فيها لعمران ولا نزلوا مصراً ولا خالطوا بشراً لغلظة العمالقة بالشام والقبط بمصر عليهم. ويظهر في مساق الآية ومفهومها ان حكمة ذلك التيه مقصودة، وهي فناء الجيل الذين خرجوا من قبضة الذل والقهر، والقوة، وتخلفوا به، وافسدوا.... عصبيتهم، حتى نشأ في ذلك التيه جيل آخر عزيز لا يعرف الاحكام والقهر ولا يُسام بالمذلة، فنشأت لهم بذلك عصبية اخرى، اقتدروا بها على المطالبة والتغلب. ويظهر لك من ذلك ان الاربعين سنة اقل ما يأتي فيها فناء جيل ونشأة آخر» [1].

والمغارم والضرائب هي أيضاً مما يوجب المذلة بحسب نظرية ابن خلدون. فان القبيل الغارمين لم يعطوا ما اعطوا الا لرضاهم بالمذلة فيه، لان في المغارم والضرائب ضيماً ومذلة لا تحتملها النفوس الأبية الا حين تضعف عصبيتها وتذهب ريحها فتمتنع عن المدافعة والحماية خوفاً من القتل والتلف. فالمغرم يوجب المذلة للقبيل. ومن كانت عصبيته لا تدفع عنه الضيم «فكيف له بالمقاومة والمطالبة، وقد حصل له الانقياد للذل، والمذلة عائق كما قدمنا.... هذا الى ما يصحب ذل المغارم من خلق الحكم والخديعة بسبب ملكة القهر. فاذا

(١) المقدمة، ٢/٤٤٢ - ٤٤٣.

رأيت القبيل بالمغارم في ربقة من الذل فلا تطمئن لها بملك آخر الدهر »[١].

هذا من اوهام ابن خلدون. ومع ذلك فمن الممكن القول ان ابن خلدون هنا يصف ولا يُقوِّم، اي يصف الخُلق العربي كما هو في حقيقة امره ولا يصدر احكاماً تقويمية عليه. فالعربي لا ينقاد إلا بصبغة دينية تنبثق من داخله وما عدا ذلك فان في أي انقياد للآخر انتقاصاً من الانفة والكرامة! فجميع اقوال ابن خلدون صحيحة اذا حصرناها في العرب وحدهم وفي مرحلة معينة من تاريخهم دون أن نتجاوزهم الى شعب آخر او مرحلة اخرى. فهو متخصص بدراسة الشعب العربي كتخصص أي عالم انتروبولوجي في الوقت الحاضر بدراسة احد شعوب آسيا او افريقيا او امريكا. ضمن هذه الحدود فقط يجب النظر الى آراء إبن خلدون في العصبية والبداوة والوحشية وما يلحق بها. وابن خلدون على كل حال يتحدث هنا عن مجتمع العضلات والعنجهية واوهام الانفة والكرامة، فان اكثر ما قاله في نطاق هذا المجتمع سليم لا غبار عليه. اما مجتمع العلم والتكنولوجيا والصناعة والدستور والمؤسسات فهو قادر على الاحتفاظ بتوازنه وتجاوز كل القوانين التي وضعها ابن خلدون للعصبية واطوار الدولة وما الى ذلك. وحتى عندما يجنح هذا

(١) المصدر السابق، صفحة ٤٤٣.

المجتمع الأخير ويرتكب ضروب الاستغلال والمظالم في حق العمال وصغار الموظفين والكتل الشعبية عموماً، فانه يفعل ذلك ضمن اللعبة البرلمانية،وضمن جهاز ضخم من وسائل الاعلام توجه الجماهير الوجهة التي تريدها لها الشركات الاحتكارية الكبرى واللوبيّات ومراكز القوى والقلة المهيمنة التي تتربع على عرش السلطة. فالمجتمع الحديث له آلياته واجهزته التي يستطيع بها ان يمد في عمر الدولة ويخفف من اثر المناخ (او الاقليم في مصطلح ابن خلدون) ويمنع طغيان العصبية إلا العصبية الحزبية وعصبية مراكز القوى، وبالتالي تجاوز كل محنة يُمتحن بها. وكلما كان هذا المجتمع اكثر حداثة وتطوراً كان على هذا التجاوز اقدر. ان ابن خلدون يتحدث هنا عن المجتمع الموكول الى ذاته، المجتمع الذي لا تحكمه الا العضلة والعقل عاريين بلا إمتدادات ولا زوائد، واما المجتمع الحديث فانه يعمل بالامتدادات والزوائد. انه يكاد يستغني عن العضلة، وقد اضاف الى العقل الطبيعي العقل الصناعي. لقد تخطى المجتمع الحديث احلام صانعيه من رجال عصر النهضة، فما ظنك بعصر ابن خلدون وتفكير ابن خلدون.

•

والمُلك بحسب ابن خلدون مُلكان! طيب وخبيث. فأما المُلك الفاسد فهو حكم الحيوانية والغريزة، واما الملك الصالح فهو حكم العقل والروية. ومن علاماته « التنافس في الخلال

الحميدة وبالعكس »[1] . فالانسان في نظر ابن خلدون اقرب الى خلال الخير من خلال الشر في أصل فطرته وبحكم قوته الناطقة العاقلة، لان الشر انما جاءه من قِبَل القوى الحيوانية التي فيه، واما من حيث هو انسان فهو الى الخير وخلاله اقرب[2]. فهناك تلازم عند ابن خلدون بين الخير والعقل الشر والحيوانية، بقدر ما هناك من تلازم ايضاً بين الخير والملك والسياسة لأن هذين الاخيرين انما كانا له من حيث هو انسان، فهما من خصائص الانسان لا الحيوان. فاذن خلال الخير فيه هي التي تناسب السياسة والملك اذ الخير هو المناسب للسياسة كما يقول[3] فالملك (او المجد) له اصل وفرع: فالاصل هو العصبية، والفرع هو الخلال. فاذا كان الملك غاية للعصبية فهو أيضاً لفروعها ومتمماتها وهي الخلال، لان الملك بلا متمماته كشخص مقطوع الاعضاء او كظهوره عرياناً بين الناس. « واذا كان وجود العصبية فقط من غير انتحال الخلال الحميدة نقصاً في أهل البيوت والأحساب، فما ظنك باهل الملك الذي هو غاية لكل مجد ونهاية لكل حسب؟ »[4] فالعصبية لا تكفي وحدها اذا لم تقترن بالخلال الحميدة، وكذلك المُلك الذي هو

---

(١) المصدر السابق، صفحة ٤٤٤ .
(٢) المصدر السابق
(٣) المصدر السابق
(٤) المصدر السابق، صفحة ٤٤٥ .

غايتها ومتممها. فمن حصلت منه العصبية وأونست ومنه خلال الخير فقد تهيأ للمُلك. فالسياسة والملك اذن هما كفالة للخلق وخلافة لله في عباده لتنفيذ احكامه فيهم [١].

فاذا نظرنا في اهل العصبية ومن حصل لهم الغَلَب على كثير من النواحي والأممَ فوجدناهم يتنافسون في الخير وخلاله: من الكرم والعفو عن الزلات والاحتمال من غير القادر، والقِرى[٢] للضيوف، وحمل الكَلّ[٣] وكسب المعدم والصبر على المكاره، والوفاء بالعهد، وبذل الاموال في صون الاعراض، وتعظيم الشريعة، واجلال العلماء الحاملين لها، والوقوف عندما يحددونه لهم من فعل او ترك، وحسن الظن بهم.... وانصاف المستضعفين.. والانقياد للحق والتواضع للمسكين، واستماع شكوى المستغثين... والتجافي عن الغدر والمكر والخديعة ونقض العهد وامثال ذلك، [اذا وجدناهم يتنافسون في هذا الخلال] علمنا ان هذه خلق السياسة، قد حصلت لديهم، واستحقوا بها ان يكونوا ساسة لمن تحت ايديهم، وانه خير ساقه الله تعالى اليهم مناسب لعصبيتهم وغلَبهم، وليس ذلك سدى فيهم، ولا وُجد عبثاً منهم؛ والمُلك انسب المراتب والخيرات

---

(١) المصدر السابق

(٢) اكرام الضيف.

(٣) اليتيم ومن لا يقدر على القيام بشؤون نفسه والعالة على غيره.

لعصبيتهم »[1].

لا بد للسياسة من الاخلاق، والسياسة التي لا تقوم على الاخلاق مآلها الفشل والاخفاق. فمن خلال الكمال الحميدة التي يتنافس فيها القبائل اولو العصبية، وتكون شاهدة لهم بالملك أيضاً اكرام العلماء والصالحين والاشراف، واهل الاحساب واصناف التجار والغرباء وانزال الناس منازلهم. لكنهم اذا انصرفوا الى ارتكاب المذمومات وانتحال الرذائل وسلوك طرقها، فقدوا الفضائل السياسية جملة، ولا تزال في انتقاص الى ان يخرج الملك من ايديهم ويتبدل به سواهم ليكون نعياً عليهم[2] فاذا رأيته قد ذهب من امة من الامم فاعلم ان الفضائل قد اخذت في الذهاب عنهم وارتقب زوال الفضائل عنهم.

ويعتقد ابن خلدون انه كلما كانت الامة وحشية، انتحلت ما يمكن تسميته باخلاق القوة، وبالتالي كان ملكها اوسع، لأنها أقدر على التغلب والاستبداد واستعباد الطوائف لقدرتها على محاربة الامم ولانها تتنزل من الاهلين منزلة المفترس من الحيوانات العجم. فهؤلاء المتوحشون ليس لهم وطن يعيشون فيه ويقتاتون من خيراته، ولا بلد يجنحون اليه. فنسبة الاقطار

(١) المصدر السابق صفحة ٤٤٥ - ٤٤٦.
(٢) المصدر السابق صفحة ٤٤٦.

والمواطن اليهم سواء . فلهذا لا يقتصرون على استتباع قطرهم وما جاورهم من البلاد ، ولا يقفون عند حدود افقهم ، بل يثبون الى الاقاليم البعيدة ويتغلبون على الامم النائية . ويضرب ابن خلدون مثلاً على ذلك ما يُحكى عن عمر بن الخطاب لما بويع وقام يحرض الناس على فتح العراق فقال : « ان الحجاز ليس لكم بدار إلاَّ على النُجعة[1] ولا يقوى عليه اهله الا بذلك . اين القراء المهاجرون عن موعد الله ؟ سيروا في الارض التي وعدكم الله في الكتاب ان يورثكموها فقال : ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون » ويضرب ابن خلدون مثلاً آخر على أخلاق القوة هذه بحال العرب السالفة من قبل مثل التبابعة وحِمْيَر : فقد خطوا من اليمن إلى المغرب مرة وإلى العراق والهند اخرى ؛ وبحال الملثمين من المغرب لما نزعوا الى الملك طفروا[2] من الاقليم الاول ومجالاتهم منه في جوار السودان ، الى الاقليم الرابع والخامس في ممالك الاندلس من غير واسطة . وهذا شأن الامم الوحشية ، فلذلك تكون دولتها اوسع نطاقاً وأبعد من مراكزها نهاية[3] .

هذه هي اخلاق القوة ، وهي اخلاق التوسع والامتداد

---

(١) النجعة هي الاسم من انتجع اذا ذهب لطلب الكلأ ثم اطلقت على كل رحلة وانتقال .

(٢) قفزوا ووثبوا .

(٣) المصدر السابق صفحة ٤٤٧ ـ ٤٤٨ .

خارج الحدود للغزو والفلح، وهي تُعبر عن قانون تاريخي لا يتخلف. فما ان تستقوي الامة حتى تتطلع الى خارج الحدود. لقد غدت مشحونة بطاقات هائلة لا بد من تفجيرها في ارض غير ارضها، فاما ان تنفجر وتحترق بطاقاتها، واما ان تفجر غيرها، ولا خيار بين الاثنين. ومن الطبيعي ان تقدم على المغامرة الاخيرة. فالتفجير الخارجي حاصل ضرورة، وانما ينحصر الخلاف بين الامم القوية في طريقة التفجير. فبعضها يسير على سياسة الارض المحروقة كما فعل جنكيز خان في القرون الوسطى وكما فعلت فرنسا في شمال افريقيا ولبنان وسوريا في العصر الحديث، وبعضها يستوحي بعض المباديء الانسانية كما فعل العرب في فتوحاتهم الاولى حتى لقد قال غوستاف لبون «لم يعرف العالم فاتحاً ارحم من العرب!». وبين الاستعمارين الهولاكي - الاوربي الاميريكي والاستعمار العربي درجات كثيرة. بل حتى الاستعمار الغربي تخلله احياناً بعض النفحات الانسانية. كما ان الاستعمار العربي تخلله احياناً بعض المظالم الوحشية. وهنا تتفاوت معادن الامم والشعوب. ولكن التفجير في الخارج عند الفريقين ضرورة تاريخية.

ولنرجع بعد هذا الاستطراد الى ما كنا فيه فنقول:

الاخلاق على ضربين اذن: اخلاق القوة واخلاق الضعف، وقد اوجزنا القول في أخلاق القوة فلنتحدث عن اخلاق

الضعف عند ابـن خلـدون. فكما ان للغلـب والنصر ايجابيـة وفاعليـة تتجلى في الامتـداد والتـوسـع وفـرض الذات فـان للانكسار والهزيمة سلبية وانتقالية تتجلى في الانحسار والتقوقع وفراغ الذات واستسلامها. واولى بوادر ذلك اخلاقيات التقليد التي تكلمنا عليها في صفحات سابقة ولا بأس أن نختصرها هنا ببعض الكلمات تحقيقاً للفائدة. فالمغلوب مولع ابداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر احواله[1]. ان اخلاقيات القوة تفرض الذات واما اخلاقيات الضعـف فتـوهـن الذات وتفرغها من مضمونها، فتلتمس ذوات اخرى تحاول من طريقها استعادة ذاتها، ولكن بعد فوات الاوان. فما فقدته الذات فلن يعود اليها الا بعد جولة اخرى من جولات التاريخ، هذا اذا عادت واغلب الظن انها لن تعود. وقد بينت اسباب ذلك في كتاب صدر لي اخيراً[1].

ان السبب في التقليد أن النفس ابداً تفتقـد الكمال فيمـن غلبها وانقادت له. فهي تتشبه به وتنتحل جميع مذاهبه لانها تنظر اليه نظرتها الى كائنٍ كامل معصوم عن الخطأ، بما وقر عندها من تعظيمه، او لما تُغالط به من ان انقيادها له انما يرجع الى مزايا عنصرية ثابتة فيه تجعـل نصره امـراً محتـومـاً وليس

---

(١) المصدر السابق صفحة ٤٥٠.

(٢) الفكر العربي في مخاضه الكبير.

نتيجة لحرب بين فريقين يستقوي احدهما على الآخر على قاعدة « يوم لك ويوم عليك » وتبعاً للظروف الذاتية والموضوعية التي تحيط بهذه الحرب ولموازين القوى التي لا تبقى على حال واحدة بل تتأرجح نتيجةً لمتغيرات كثيرة تجعل الغالب اليوم مغلوباً غداً اذا اخلَّ ببعض الشروط والقواعد. فاذا غالطت النفس بذلك واعتقدت ان سبب الانتصار سبب تكويني يكمن في بعض الثوابت التي يتميز بها جنسه المتفوق بالطبع والغريزة - اقول اذا غالطت النفس بذلك واعتقدته وآمنت به انتحلت جميع مذاهب الغالب وتمثلت به وكان لها نِعْم الاسوة والقدوة. لقد سرى اليها منه حظ عظيم بقدر فراغ ذاتها حتى غدت لا ترى في الاكوان غيره. فعرب الاندلس في عصور الانحطاط تشبهوا بالجلالقة في ايام ابن خلدون في ملابسهم وشاراتهم والكثير من عوائدهم واحوالهم، حتى في رسم التماثيل على الجدران وفي البيوت والمصانع. ويعلق ابن خلدون على ذلك بأنه من علامات الاحتواء والاستيلاء، احتواء القوي للضعيف واستيلائه عليه. وهذا معنى قولهم العامة على دين الملك، اي على دين الحاكم المنتصر، على دين من بيده السلطة، سواء كان هذا الحاكم مستبداً داخلياً وعدواً خارجياً[١].

وهذه الظاهرة، ظاهرة تقليد الضعيف للقوي لا بد انها

---

(١) انظر المصدر السابق صفحة ٤٥٠ - ٤٥١.

عن القصد الى الاسراف وليس لهم عن ذلك مندوحة لما استحكم فيهم من اثر العوائد، وتذهب مكاسبهم كلها في النفقات ويتتابعون في الاملاق والخصاصة، ويغلب عليهم الفقر، وينعكس ذلك على الاخلاق فتفسد نتيجة الكد والتعب في حاجات العوائد والتلون بألوان الشر في تحصيلها، وما يعود على النفس من الضرر بعد تحصيلها بحصول لون آخر من الوانها. فلذلك يكثر منهم الفسق والشر والسفسفة والتحيل على تحصيل المعاش من وجهه ومن غير وجهه، وينصرفون الى الفكر (التفكير) في ذلك والغوص عليه واستجماع الحيلة له، ويجرؤون على الكذب والمقامرة والغش والخديعة والسرقة والفجور في الأيْمان، والربا في البياعات والامعان في طرق الفسق ومذاهبه والمجاهرة به وبدواعيه، واطراح الحشمة في الخوض فيه، حتى يصير ذلك عادة وخُلقاً لاكثرهم الا من عصم ربك. ويموج بحر المدينة بالسّفلة من اهل الأخلاق الذميمة، ويجاريهم فيها كثير من ناشئة الدولة وولدانهم ممن لم ينالوا حظاً كافياً من التأديب وغلب عليهم خُلُق الجوارِي وان كانوا اهل انساب وبيوتات. **فالناس متماثلون في الخَلق لا فرق** في ذلك بين ان يكونوا من علية القوم او سِفلتهم، انما هم يتفاضلون ويتميزون بالخُلُق واكتساب الفضائل واجتناب الرذائل. فمن استحكمت فيه صبغة الرذائل وفسد خُلق الخير

فيه لم ينفعه طيب منبته ولا عراقة نسبه. ولهذا تجد كثيراً من أعقاب البيوت وذوي الاحساب والاصالة واهل الدول منطرحين في غمار الناس يعيشون مع الدهماء والطبقات الدنيا في المجتمع ينتحلون الحرف الدنيئة في معاشهم بما فسد من اخلاقهم وما تلونوا به من صبغة الشر والسفسفة. واذا كثر ذلك في المدينة او الامة فقد اوشكت على الخراب والانقراض. فان مكاسب اهلها لا تفي بحاجاتهم لكثرة العوائد ومطالبة النفس بها فلا تستقيم احوالهم. واذا فسدت احوال الناس اختل نظام المدينة او الدولة وخربت[1].

ومن مفاسد الحضارة الانهماك في الشهوات والاسترسال فيها لكثرة الترف، فيقع التفنن في شهوات البطن من المآكل والملاذ، ويتبع ذلك التفنن في شهوات الفرج بأنواع المناكح من الزنا واللواط، فيفضي ذلك الى فساد النوع. فافهم ذلك واعتبر به واعلم ان غاية العمران هي كما قلنا الحضارة والترف، وانه اذا بلغ غايته انقلب الى الفساد. بل ان الاخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد. لان الانسان انما هو انسان باقتداره على جلب منافعه ودفع مضاره واستقامة خلقه. والحضري لا يقدر على مباشرة حاجاته بنفسه، اما عجزاً لما حصل له من الدعة او ترفعاً لانغماسه في النعيم والترف. وكذلك

(١) المقدمة، ٣/٨٧٦ - ٨٧٩.

هـو لا يقـدر على دفـع المضـار بما فقـد مـن خُلـق البـأس بالترف والمربى في قهر التأدب والتعليم. فهـو لـذلـك عـالـة على الحامية التي تدافع عنه. ثم هو فاسد ايضاً في دينه غالباً بما افسدت منه العوائد وطاعتها وما تلوثت به النفس في ملكاتها كما تقدم الا فيما ندر من الحالات. واذا فسد الإنسان في قدرته ثم في اخلاقه ودينه فقد فسدت انسـانيتـه وصـار مسخـاً على الحقيقة. بهذا الاعتبار فإن جنود السلطان الاقرب الى البداوة والخشونـة انفـع مـن اولئـك الذيـن يـربـون على الحضـارة وخُلُقها [١].

•

هذه اول صرخة يطلقها انسان في التاريخ يحذر بها من مفاسد الحضارة والانجراف في تيارها. انها تندرج في إطار نقد الحضارة التي ما انفك الكثيرون في هذه الأيام يحذرون منها وينحون باللائمة عليها. ان ابن خلـدون لم يحالفـه التـوفيـق عندما وجه اصبع الاتهام الى الترف على اساس انه من اهم عوامل فساد الاخلاق كما سنرى بعد قليل. لكن يشفع له انه يقوم باول محاولة جادة ورصينة لتفسير الاخلاق تفسيراً علمياً بعيداً عن غرور الميتافيزيقا وكبريائهـا وعـن هستيريـا الديـن والتصوف. والمحاولة الاولى هي دائماً عرضة للخطأ ولكنها

(١) المصدر السابق، صفحة ٨٧٩ - ٨٨٠.

دائماً ايضاً تفتح افاقاً جديدة وتشق طرقاً جديدة للبحث والنظر. هنا تكمن عبقرية ابن خلدون. ولا عليه بعد ذلك ان يصيب او يخطىء ما دام نهجه سليماً. ولو قُيض لهذا النقد ان يتوالى بعد ابن خلدون على ايدي مفكرين عرب من معدن ابن خلدون اذن لأتوا بالعجب العجاب. ولكن ابن خلدون كان الصحوة الأخيرة لحضارة استفرغت كل امكاناتها وفجرت جميع طاقاتها فعلى الحضارات الأخرى ان تتولى ما عجزت عنه الحضارة التي انجبت ابن خلدون.

ومع ذلك فان ابن خلدون يخطىء حين يظن ان الترف هو المسؤول عن فساد الاخلاق لان الترف في ذاته ليس ضرراً او مفسدة، بل هو مطلب انساني عام. فكل انسان يطمح الى المسكن الفاخر والاثاث الوثير والطعام المستجاد. فليست هناك علاقة ثابتة دائمة بين الترف والفساد. فهناك اغنياء متقشفون وفقراء مترفون. ثم ان الامة مهما بلغ غناها فلن يصل الامر قط فيها إلى ان يصبح كل الناس فيها أغنياء فاسدين. فالغنى يقتصر في العادة على قلّة، والغالب ان يبقى سواد الناس هم اهل الطبقة الوسطى. ومعنى هذا ان طائفة قليلة جداً من افراد الشعب تصل الى مستوى الغنى المفرط الذي يؤدي الى الفساد في اكثر الاحوال لا من جميعها. وهذه الطبقة لا ينتقل فسادها الى كتلة الشعب الكبيرة حتى ولو كانت هي الطبقة الحاكمة. « ومن

حسن الحظ ان الطبقات انفصلت عن جماهير الامة في عالم الاسلام، فاقتصر فسادها على افرادها، وبقيت كتلة الشعب سليمة البنيان رغم الفقر الشديد [وربما بسبب الفقر الشديد]، وقد احاط الاسلام جماهير الامة الاسلامية باطار اخلاقي معنوي قومي، وذلك بتقويته لروابط الاسرة والعلاقات بين الناس، فسلمت الأسر من التدهور والتفكك، ونفر الناس من الفساد ومظاهره . وفي مستويات الجماهير ينظر الناس الى شارب الخمر وزير النساء وقليل الذمة، نظرة احتقار ونفور، ولهذا وعلى رغم وجود هذه المفاسد في اطار سيء، فان المثل الاعلى ظل سليماً. ومن هنا فان التدهور في عالم الاسلام هو تدهور نظم الحكم وتدهور اخلاقيات اهله في العصور الماضية. اما تدهور كتلة الشعب كما حدث لأهل روما او القسطنطينية فشيء لم تعرفه الحضارة الإسلامية قط، وظلت الأمة الإسلامية في مجموعها امة فاضلة »[1].

قلنا ان الطبقة الحاكمة هي الطبقة الفاسدة. وهذا من اسباب عدم بقائها بل سرعان ما تتبدل ليحل غيرها محلها. وابن خلدون يتهم هذه الطبقة بالفساد والافساد. فهي فاسدة لانغماسها بالترف، وهي مفسدة لانها طبقة مستبدة، والاستبداد يورث المحكومين خُلق المذلة. فان من عوائق الملك

(١) د. حسين مؤنس: الحضارة، صفحة ٥٣.

حصول المذلة للقبيل والانقياد لسواهم. ذلك ان المذلة والانقياد كاسران لسَوْرة العصبية وشدّتها، فما الانقياد والمذلة سوى الدليل على فقدان العصبية. لقد مَرَدوا على الخنوع والخضوع فعجزوا عن المدافعة والمقاومة، فآذنوا بالانقراض. ويستشهد ابن خلدون على ذلك ببني اسرائيل « واعتبر ذلك في بني اسرائيل لما دعاهم موسى عليه السلام الى مُلك الشام. واخبرهم بأن الله قد كتب لهم ملكها، كيف عجزوا عن ذلك وقالوا: (ان فيها قوماً جبارين وانّا لن ندخلها حتى يخرجوا منها) اي يخرجهم الله تعالى منها بضرب من قدرته غير عصبيتنا [التي انكسرت سورتها] وتكون من معجزاتك يا موسى. ولما عزم عليهم لجّوا وارتكبوا العصيان وقالوا له: (اذهب انت وربك فقاتلا) وما ذلك إلا لما آنسوا في أنفسهم من العجز عن المقاومة والمطالبة.... وذلك بما حصل فيهم من خُلق الانقياد وما رئموا [1] من الذل للقبط احقاباً، حتى ذهبت العصبية منهم جلة. وانهم لم يؤمنوا... بما اخبرهم به موسى من ان الشام لهم وان العمالقة الذين كانوا بأريحاء فريستهم بحكم من الله قدّره لهم. فقصّروا عن ذلك وعجزوا تعويلاً على ما علموا من انفسهم من العجز عن المطالبة لما حصل من خلق المذلة، وطعنوا فيما اخبرهم به نبيهم من ذلك وما امرهم به. فعاقبهم الله

---

(١) احبوا والفوا.

بالتيه، وهو انهم تاهوا في قفر من الأرض ما بين الشام ومصر اربعين سنة لم يأووا فيها لعمران ولا نزلوا مصراً ولا خالطوا بشراً لغلظة العمالقة بالشام والقبط بمصر عليهم. ويظهر في مساق الآية ومفهومها ان حكمة ذلك التيه مقصودة، وهي فناء الجيل الذين خرجوا من قبضة الذل والقهر، والقوة، وتخلفوا به، وافسدوا .... عصبيتهم، حتى نشأ في ذلك التيه جيل آخر عزيز لا يعرف الاحكام والقهر ولا يُسام بالمذلة، فنشأت لهم بذلك عصبية اخرى، اقتدروا بها على المطالبة والتغلب. ويظهر لك من ذلك ان الاربعين سنة اقل ما يأتي فيها فناء جيل ونشأة آخر »[1].

والمغارم والضرائب هي أيضاً مما يوجب المذلة بحسب نظرية ابن خلدون. فان القبيل الغارمين لم يعطوا ما اعطوا الا لرضاهم بالمذلة فيه، لان في المغارم والضرائب ضيماً ومذلة لا تحتملها النفوس الأبية الا حين تضعف عصبيتها وتذهب ريحها فتمتنع عن المدافعة والحماية خوفاً من القتل والتلف. فالمغرم يوجب المذلة للقبيل. ومن كانت عصبيته لا تدفع عنه الضيم « فكيف له بالمقاومة والمطالبة، وقد حصل له الانقياد للذل، والمذلة عائق كما قدمنا.... هذا الى ما يصحب ذل المغارم من خلق الحكم والخديعة بسبب ملكة القهر. فاذا

(١) المقدمة، ٢/٤٤٢ - ٤٤٣.

رأيت القبيل بالمغارم في ربقة من الذل فلا تطمئن لها بملك آخر الدهر »[1].

هذا من اوهام ابن خلدون. ومع ذلك فمن الممكن القول ان ابن خلدون هنا يصف ولا يُقوِّم، اي يصف الخُلق العربي كما هو في حقيقة امره ولا يصدر احكاماً تقويمية عليه. فالعربي لا ينقاد إلا بصبغة دينية تنبثق من داخله وما عدا ذلك فان في أي انقياد للآخر انتقاصاً من الانفة والكرامة! فجميع اقوال ابن خلدون صحيحة اذا حصرناها في العرب وحدهم وفي مرحلة معينة من تاريخهم دون أن نتجاوزهم الى شعب آخر او مرحلة اخرى. فهو متخصص بدراسة الشعب العربي كتخصص أي عالم انتروبولوجي في الوقت الحاضر بدراسة احد شعوب آسيا او افريقيا او امريكا. ضمن هذه الحدود فقط يجب النظر الى آراء إبن خلدون في العصبية والبداوة والوحشية وما يلحق بها. وابن خلدون على كل حال يتحدث هنا عن مجتمع العضلات والعنجهية واوهام الانفة والكرامة، فان اكثر ما قاله في نطاق هذا المجتمع سليم لا غبار عليه. اما مجتمع العلم والتكنولوجيا والصناعة والدستور والمؤسسات فهو قادر على الاحتفاظ بتوازنه وتجاوز كل القوانين التي وضعها ابن خلدون للعصبية واطوار الدولة وما الى ذلك. وحتى عندما يجنح هذا

(١) المصدر السابق، صفحة ٤٤٣.

المجتمع الأخير ويرتكب ضروب الاستغلال والمظالم في حق العمال وصغار الموظفين والكتل الشعبية عموماً، فانه يفعل ذلك ضمن اللعبة البرلمانية،وضمن جهاز ضخم من وسائل الاعلام توجه الجماهير الوجهة التي تريدها لها الشركات الاحتكارية الكبرى واللوبيّات ومراكز القوى والقلة المهيمنة التي تتربع على عرش السلطة. فالمجتمع الحديث له آلياته واجهزته التي يستطيع بها ان يمد في عمر الدولة ويخفف من اثر المناخ (او الاقليم في مصطلح ابن خلدون) ويمنع طغيان العصبية إلا العصبية الحزبية وعصبية مراكز القوى، وبالتالي تجاوز كل محنة يُمتحن بها. وكلما كان هذا المجتمع اكثر حداثة وتطوراً كان على هذا التجاوز اقدر. ان ابن خلدون يتحدث هنا عن المجتمع الموكول الى ذاته، المجتمع الذي لا تحكمه الا العضلة والعقل عاريين بلا إمتدادات ولا زوائد، واما المجتمع الحديث فانه يعمل بالامتدادات والزوائد. انه يكاد يستغني عن العضلة، وقد اضاف الى العقل الطبيعي العقل الصناعي. لقد تخطى المجتمع الحديث احلام صانعيه من رجال عصر النهضة، فما ظنك بعصر ابن خلدون وتفكير ابن خلدون.

•

والملك يحسب ابن خلدون مُلكان! طيب وخبيث. فأما الملك الفاسد فهو حكم الحيوانية والغريزة، واما الملك الصالح فهو حكم العقل والروية. ومن علاماته «التنافس في الخلال

الحميدة وبالعكس »[1] . فالانسان في نظر ابن خلدون اقرب الى خلال الخير من خلال الشر في أصل فطرته وبحكم قوته الناطقة العاقلة ، لان الشر انما جاءه من قِبَل القوى الحيوانية التي فيه ، واما من حيث هو انسان فهو الى الخير وخلاله اقرب[2] . فهنـاك تلازم عنـد ابـن خلـدون بين الخير والعقـل الشر والحيوانية ، بقدر ما هناك من تلازم ايضاً بين الخير والملك والسياسة لأن هذين الاخيرين انما كانا له من حيث هو انسان ، فهما من خصائص الانسان لا الحيوان. فاذن خلال الخير فيه هي التي تناسب السياسة والملك اذ الخير هو المناسب للسياسة كما يقول[3] فالملك (او المجد) له اصل وفرع: فالاصل هو العصبية ، والفرع هو الخلال. فاذا كان الملك غاية للعصبية فهو أيضاً لفروعها ومتماتها وهي الخلال ، لان الملـك بلا متماتـه كشخص مقطوع الاعضاء او كظهوره عرياناً بين الناس. « واذا كان وجود العصبية فقط من غير انتحال الخلال الحميدة نقصاً في أهـل البيوت والأحساب ، فما ظنك باهل الملك الذي هو غايـة لكل مجد ونهاية لكل حسب ؟ »[4] فالعصبية لا تكفي وحدها اذا لم تقترن بالخلال الحميدة ، وكذلك المُلك الذي هو

---

(١) المصدر السابق ، صفحة ٤٤٤ .
(٢) المصدر السابق
(٣) المصدر السابق
(٤) المصدر السابق ، صفحة ٤٤٥ .

غايتها ومتممها. فمن حصلت منه العصبية وأونست ومنه خلال الخير فقد تهيأ للمُلك. فالسياسة والملك اذن هما كفالة للخلق وخلافة لله في عباده لتنفيذ احكامه فيهم [١].

فاذا نظرنا في اهل العصبية ومن حصل لهم الغَلَب على كثير من النواحي والأممَ فوجدناهم يتنافسون في الخير وخلاله: من الكرم والعفو عن الزلات والاحتمال من غير القادر، والقِرى [٢] للضيوف، وحمل الكَلّ [٣] وكسب المعدم والصبر على المكاره، والوفاء بالعهد، وبذل الاموال في صون الاعراض، وتعظيم الشريعة، واجلال العلماء الحاملين لها، والوقوف عندما يحددونه لهم من فعل او ترك، وحسن الظن بهم.... وانصاف المستضعفين.. والانقياد للحق والتواضع للمسكين، واستماع شكوى المستغثين... والتجافي عن الغدر والمكر والخديعة ونقض العهد وامثال ذلك، [اذا وجدناهم يتنافسون في هذا الخلال] علمنا ان هذه خلق السياسة، قد حصلت لديهم، واستحقوا بها ان يكونوا ساسة لمن تحت ايديهم، وانه خير ساقه الله تعالى اليهم مناسب لعصبيتهم وغَلَبهم، وليس ذلك سدى فيهم، ولا وُجد عبثاً منهم؛ والمُلْك انسب المراتب والخيرات

---

(١) المصدر السابق

(٢) اكرام الضيف.

(٣) اليتيم ومن لا يقدر على القيام بشؤون نفسه والعالة على غيره.

لعصبيتهم »[١].

لا بد للسياسة من الاخلاق، والسياسة التي لا تقوم على الاخلاق مآلها الفشل والاخفاق. فمن خلال الكمال الحميدة التي يتنافس فيها القبائل اولو العصبية، وتكون شاهدة لهم بالملك أيضاً اكرام العلماء والصالحين والاشراف، واهل الاحساب واصناف التجار والغرباء وانزال الناس منازلهم. لكنهم اذا انصرفوا الى ارتكاب المذمومات وانتحال الرذائل وسلوك طرقها، فقدوا الفضائل السياسية جملة، ولا تزال في انتقاص الى ان يخرج الملك من ايديهم ويتبدل به سواهم ليكون نعياً عليهم[٢] فاذا رأيته قد ذهب من امة من الامم فاعلم ان الفضائل قد اخذت في الذهاب عنهم وارتقب زوال الفضائل عنهم.

ويعتقد ابن خلدون انه كلما كانت الامة وحشية، انتحلت ما يمكن تسميته باخلاق القوة، وبالتالي كان ملكها اوسع، لأنها أقدر على التغلب والاستبداد واستعباد الطوائف لقدرتها على محاربة الامم ولانها تتنزل من الاهلين منزلة المفترس من الحيوانات العجم. فهؤلاء المتوحشون ليس لهم وطن يعيشون فيه ويقتاتون من خيراته، ولا بلد يجنحون اليه. فنسبة الاقطار

(١) المصدر السابق صفحة ٤٤٥ - ٤٤٦.

(٢) المصدر السابق صفحة ٤٤٦.

والمواطن اليهم سواء. فلهذا لا يقتصرون على استتباع قطرهم وما جاورهم من البلاد، ولا يقفون عند حدود افقهم، بل يثبون الى الاقاليم البعيدة ويتغلبون على الامم النائية. ويضرب ابن خلدون مثلاً على ذلك ما يُحكى عن عمر بن الخطاب لما بويع وقام يحرض الناس على فتح العراق فقال: «ان الحجاز ليس لكم بدار إلاَّ على النُجعة[1] ولا يقوى عليه اهله الا بذلك. اين القراء المهاجرون عن موعد الله؟ سيروا في الارض التي وعدكم الله في الكتاب ان يورثكموها فقال: ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون» ويضرب ابن خلدون مثلاً آخر على أخلاق القوة هذه بحال العرب السالفة من قبل مثل التبابعة وحِمْيَر: فقد خطوا من اليمن إلى المغرب مرة وإلى العراق والهند اخرى؛ وبحال الملثمين من المغرب لما نزعوا الى الملك طفروا[2] من الاقليم الاول ومجالاتهم منه في جوار السودان، الى الاقليم الرابع والخامس في ممالك الاندلس من غير واسطة. وهذا شأن الامم الوحشية، فلذلك تكون دولتها اوسع نطاقاً وأبعد من مراكزها نهاية[3].

هذه هي اخلاق القوة، وهي اخلاق التوسع والامتداد

(١) النجعة هي الاسم من انتجع اذا ذهب لطلب الكلأ ثم اطلقت على كل رحلة وانتقال.

(٢) قفزوا ووثبوا.

(٣) المصدر السابق صفحة ٤٤٧ ـ ٤٤٨.

خارج الحدود للغـزو والفلح، وهي تُعبر عن قانون تاريخي لا يتخلف. فما ان تستقوي الامة حتى تتطلع الى خارج الحدود. لقد غدت مشحونة بطاقات هائلة لا بد من تفجيرها في ارض غير ارضها، فاما ان تنفجر وتحترق بطاقاتها، واما ان تفجر غيرها، ولا خيار بين الاثنين. ومن الطبيعي ان تقدم على المغامرة الاخيرة. فالتفجير الخارجي حـاصـل ضرورة، وانما ينحصر الخلاف بين الامم القوية في طريقة التفجير. فبعضها يسير على سياسة الارض المحروقـة كما فعـل جنكيـز خـان في القـرون الوسطى وكما فعلت فرنسا في شمال افريقيا ولبنان وسوريا في العصر الحديث، وبعضها يستوحي بعض المباديء الانسانية كما فعل العرب في فتوحاتهم الاولى حتى لقد قال غوستاف لبون «لم يعرف العالم فاتحاً ارحم من العرب!». وبين الاستعمارين الهولاكـي ـ الاوربي الاميركـي والاستعمار العـربي درجـات كثيرة. بل حتى الاستعمار الغربي تخلله احياناً بعض النفحات الانسانية. كما ان الاستعمار العربي تخلله احياناً بعض المظالم الوحشية. وهنا تتفاوت معادن الامم والشعوب. ولكن التفجير في الخارج عند الفريقين ضرورة تاريخية.

ولنرجع بعد هذا الاستطراد الى ما كنا فيه فنقول:

الاخلاق على ضربين اذن: اخلاق القوة واخلاق الضعف، وقد اوجزنا القول في أخـلاق القوة فلنتحدث عن اخلاق

الضعف عند ابـن خلـدون. فكما ان للغلـب والنصر ايجابيـة وفاعليـة تتجلى في الامتـداد والتـوسـع وفـرض الذات فـان للانكسار والهزيمة سلبية وانتقالية تتجلى في الانحسار والتقوقع وفراغ الذات واستسلامها. واولى بوادر ذلك اخلاقيات التقليد التي تكلمنا عليها في صفحات سابقة ولا بأس أن نختصرها هنا ببعض الكلمات تحقيقاً للفائدة. فالمغلوب مولع ابداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر احواله[1]. ان اخلاقيات القوة تفرض الذات واما اخلاقيات الضعـف فتـوهـن الذات وتفرغها من مضمونها، فتلتمس ذوات اخرى تحاول من طريقها استعادة ذاتها، ولكن بعد فوات الاوان. فما فقدته الذات فلن يعود اليها الا بعد جولة اخرى من جولات التاريخ، هذا اذا عادت واغلب الظن انها لن تعود. وقد بينت اسباب ذلك في كتاب صدر لي اخيراً[1].

ان السبب في التقليد أن النفس ابداً تفتقـد الكمال فيمـن غلبها وانقادت له. فهي تتشبه به وتنتحل جميع مذاهبه لانها تنظر اليه نظرتها الى كائن كامل معصوم عن الخطأ، بما وقر عندها من تعظيمه، او لما تُغالط به من ان انقيادها له انما يرجع الى مزايا عنصرية ثابتة فيه تجعـل نصره امـراً محتـومـاً وليس

(١) المصدر السابق صفحة ٤٥٠.

(٢) الفكر العربي في مخاضه الكبير.

نتيجة لحرب بين فريقين يستقوي احدهما على الآخر على قاعدة « يوم لك ويوم عليك » وتبعاً للظروف الذاتية والموضوعية التي تحيط بهذه الحرب ولموازين القوى التي لا تبقى على حال واحدة بل تتأرجح نتيجـةً لمتغيرات كثيرة تجعل الغالب اليوم مغلوباً غداً اذا اخلَّ ببعض الشروط والقواعد. فاذا غالطت النفس بذلك واعتقدت ان سبب الانتصار سبب تكويني يكمن في بعض الثوابت التي يتميز بها جنسه المتفوق بالطبع والغريـزة - اقول اذا غالطت النفس بذلك واعتقدته وآمنت به انتحلت جميع مذاهب الغالب وتمثلت به وكان لها نِعْم الاسوة والقدوة. لقد سرى اليها منه حظ عظيم بقدر فراغ ذاتها حتى غدت لا ترى في الاكوان غيره. فعرب الاندلس في عصور الانحطاط تشبهوا بالجلالقة في ايام ابن خلدون في ملابسهم وشاراتهم والكثير من عوائدهم واحوالهم، حتى في رسم التماثيل على الجدران وفي البيوت والمصانع. ويعلق ابـن خلـدون على ذلـك بـأنـه من علامات الاحتواء والاستيلاء، احتـواء القـوي للضعيـف واستيلائه عليه. وهذا معنى قولهم العامة على دين الملك، اي على دين الحاكم المنتصر، على دين من بيده السلطة، سواء كان هذا الحاكم مستبداً داخلياً وعدواً خارجياً[1].

وهذه الظاهرة، ظاهرة تقليد الضعيف للقوي لا بد انها

---

(١) انظر المصدر السابق صفحة ٤٥٠ - ٤٥١.

لوحظت قبل ابن خلدون بزمن طويل، كما لوحظ سقوط الاجسام قبل نيوتن بزمن اطول. ولكن احداً قبل نيوتن لم يخطر له على بال صياغة ظاهرة سقوط الاجسام في قانون كوني عام يربط بين سقوط الاجسام ودوران الكواكب من حول الشمس، هو قانون الجاذبية. كذلك لا نحسب احداً قبل ابن خلدون خطر له يوماً ان يصوغ ظاهرة التقليد ويربط بينها وبين الضعف ومراحل تكوين الامم كما فعل ابن خلدون وهنا تكمن عبقريته.

واذا كان الضعف يورث اخلاق التقليد فهو يورث أيضاً اخلاق الخيبة وينعكس ذلك سلباً على النسل، والسبب في ذلك ما يحصل في النفوس من التكاسل اذا مُلك امرها وصارت بالاستعباد آلةً لسواها وعالة عليهم، فيقصر الامل ويضعف التناسل، والاعتمار انما هو عن جدة الامل وما يحدث عنه من النشاط في القوى الحيوانية. فاذا ذهب الامل بالتكاسل وذهب ما يدعو اليه من الاحوال، وكانت العصبية ذاهبة بالغلب الحاصل عليهم، تناقص عمرانهم وتلاشت مكاسبهم ومساعيهم، وعجزوا عن المدافعة عن انفسهم بما خضد الغلب من شوكتهم فأصبحوا فريسةً لكل متغلب وطعمة لكل آكل [1].

كل ذلك وليد اخلاقيات الهزيمة وحصول التكاسل في

---

(١) المصدر السابق صفحة ٤٥١ - ٤٥٢.

النفوس المقهورة التي فقدت عز الامل. وهناك سبب آخر لهذه الاخلاقيات وهو ان الانسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خُلق له. فالانسان خليفة الله على الارض، انه رئيس بطبعه، والرئيس اذا غلب على رياسته وكبح عن غاية عزه، تكاسل حتى عن شبع بطنه وري كبده. وهذا موجود في اخلاق الأناس. ولقد يقال مثله في الحيوانات المفترسة، وانها لا تسافد اذا كانت في حوزة الآدميين. فلا يزال هذا القبيل المملوك عليه امره في تناقص واضمحلال الى ان يأخذهم الفناء [1].

واذا كان للنصر والهزيمة اخلاقياتها عند ابن خلدون، واذا كان للبداوة اخلاقياتها وللترف اخلاقياته و.. فَلِمَ لا يكون للتجارة اخلاقياتها أيضاً؟ فقد عرض ابن خلدون في (المقدمة) لاخلاق التجار فرأى لها سمة خاصة تميزها من سائر اخلاق الآدميين. ذلك ان التجار في غالب احوالهم مدفوعون الى معاناة البيع والشراء وجلب الفوائد والمنافع والارباح، واهل النصفة قليل. فلا بد في ذلك من المكايسة والماحكة والتحذلق وممارسة الخصومات واللجاج، ولا بد من الغش والتطفيف المجحف بالبضائع، ومن المطل في الاثمان المجحف بالربح، ومن الحجود والانكار المستأصل لرأس المال

(١) المصدر السابق صفحة ٤٥٢.

ان لم يتقيد بالكتاب والشهادة. ولا يغني الحكام في ذلك شيئاً، لان الحكم انما هو على الظاهر، فيعاني التاجر من ذلك احوالاً صعبة، ولا يكاد يحصل على ذلك التافه من الربح الا بعظم العناء والمشقة، وقد لا يحصل على شيء فيتلاشى راس ماله، فان كان جرئياً على الخصومة، بصيراً بالحسبان شديد المماحكة، مقداماً على الحكام، كان اقرب له الى الانصاف بجرأته منهم ومماحكته، والا فلا بد له من حال يدّرع به يوقع له الهيبة عند الباعة ويحمل الحكام على انصافه من معامليه، فيحصل له بذلك النصفة في ماله. وأما من كان فاقداً للجرأة والاقدام من نفسه، فاقد الجاه من الحكام فينبغي له ان يتجنب الاحتراف بالتجارة، لانه يعرض ماله للضياع والذهاب ويصير مأكلةً للباعة ولا يكاد ينتصف منهم، لان الغالب في الناس - وخصوصاً الرعاع والباعة - شرهون الى ما في أيدي الناس سواهم، متوثبون عليه، ولولا وازع الأحكام لاصبحت اموال الناس نهباً[1].

وخلاصة رأي ابن خلدون في أوصاف التجار انها أوصاف بعيدة عن خُلق الصلاح والمروءة. فان اقتصر التاجر عليها اقتصرت به على خُلقها فيها. لأن الافعال لا بد ان تعود اثارها على النفس. فافعال الخير تعود بآثار الخير والصلاح،

(١) المقدمة ٣/٩١٧ - ٩١٦.

وافعال الشر والسفسفة تعود بضد ذلك، فتتمكن وترسخ ان سبقت وتكررت، وتنقص خلال الخير ان تأخرت عنها، بما ينطبع من آثارها المذمومة في النفس، شأن الملكات الناشئة عن الافعال. فمن استُرذل خلقه واخذ بما تأخذ به الطبقة السفلى من المهاحكة والغش والخديعة وتعاهد الأيْمان الكاذبة على الاثمان رداً او قبولاً، فهو في غاية المذلة. ولذلك نجد اهل الرياسة يتحامون الاحتراف بهذه الحرفة لما يَجُرّ هذا الخُلق على صاحبه من الخزي والعار. وقد يوجد من التجار من يسلم من هذا الخُلق ويتحاماه لشرف نفسه وكرم خلاله، الا ان ذلك نادر الحدوث[١].

ان الآثار التي تعود على النفس من هذه الافعال تتفاوت بتفاوت اصناف التجار في اطوارهم. فمن كان منهم سافل الطور محالفاً لاشرار الباعة اهل الغش والخداع والفجور في الاثمان اقراراً او انكاراً، كانت رداءة تلك الخُلق عنده أشد، وغلبت عليه السفسفة، وبعُد عن المروءة واكتسابها بالجملة، والا فلا بد له من تأثير المكايسة والمهاحكة في مروءته. واما ذلك الذي لابد له من جاه يدّرع به ليوقع له الهيبة عند الباعة ويحمل الحاكم على انصافه فأمره نادر الحدوث، لان المال قد يوجد عنده بنوع غريب او ورثه عن احد من اهل بيته

(١) المصدر السابق صفحة ٩١٧.

فحصلت له ثروة تعينه على الاتصال باهل الدولة وتُكسبه ظهوراً وشهرة بين اهل عصره، فيرتفع عنه مباشرة ذلك بنفسه، ويدفعه الى من يقوم له به من وكلائه وحشمه ويسهل له الحكام الانتصاف بما يأنسونه من بره واتحافه فيبعدونه عن معاناة الافعال المقتضية له كما مر، فتكون مروءتهم ارسخ[1].

والجاه والخضوع لهما اخلاقهما ايضاً وبقدر كسب المرء يكون خُلقه، وعلى قدر عمله وشرفه بين الاعمال وحاجة الناس اليه تكون قيمته، وكل قيمة من هذه القيم لها اخلاقها.

وذلك ان صاحب المال والحظوة في جميع اصناف المعاش اكثر يساراً وثروة من فاقد الجاه. والسبب في ذلك ان صاحب الجاه مخدوم بالاعمال ويتقرب الناس اليه في سبيل التزلف والحاجة. فالناس يعينونه باعمالهم في جميع حاجاته[2]. والجاه بحسب تعريف ابن خلدون «هو القدرة الحاصلة للبشر على التصرف فيمن تحت ايديهم من ابناء جنسهم بالاذن والمنع والتسلط بالقهر والغلبة، ليحملهم على دفع مضارهم وجلب منافعهم في العدل باحكام الشرائع والسياسة، و [ليحملهم أيضاً] على اغراضه [هو] فيما سوى ذلك»[3]. فالحمل الاول

---

(١) المصدر السابق صفحة ٩٢٢ ـ ٩٢٣.

(٢) المصدر السابق صفحة ٩٠٧.

(٣) المصدر السابق صفحة ٩١٠.

مقصود بالذات والثاني بالعَرَض كسائر الشرور، لانه قد لا يتم وجود الخير الكثير الا بوجود شر يسير، وبذلك لا يفوت الخير بل يقع رغم ما ينطوي عليه من الشر اليسير، وهذا معنى وقوع الظلم في الخليقة[1].

والجاه متوزع في الناس ومترتب فيهم طبقة بعد طبقة، ينتهي في العلو إلى الملوك الذين ليس فوقهم يد عالية؛ وفي السفل الى من لا يملك ضراً ولا نفعاً بين ابناء جنسه، وبين ذلك طبقات وطبقات[2] وكل طبقة من طبقة اهل العمران من مدينة او اقليم لها قدرة على من دونها من الطبقات، وكل واحد من الطبقة السفلى يستعين بذي الجاه من اهل الطبقة التي فوقه، ويزداد كسبه تصرفاً فيمن تحت يده على قدر ما يستفيد منه. والجاه على ذلك داخل على الناس في جميع ابواب المعاش، ويتسع ويضيق بحسب الطبقة والطور الذي فيه صاحبه، فان كان الجاه متسعاً كان الكسب الناشيء عنه كذلك، وان كان ضيقاً قليلاً فمثله[3]. والاعمال لصاحب الجاه كثيرة فتفيد الغنى لاقرب وقت، ويزداد مع الايام يساراً. ولهذا المعنى كانت الامارة احد أسباب المعاش[4]. وهكذا فالمال وحده لا

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق صفحة ٩٠٩.

(٣) المصدر السابق صفحة ٩١٠.

(٤) المصدر السابق صفحة ٩٠٧.

يفيد جاها، بل يجب ان يقترن بالسلطة والنفوذ. فالذي هو في موقع السلطة هو الاقدر على التصرف فيمن تحت يده. وصاحب الجاه يأتيه المال ذات اليمين وذات الشمال بلا سعي ولا عمل من اعمال التكسب إما فاقد الجاه ـ ولو كان له مال ـ فلا يكون يساره الا بمقدار عمله او ماله ونسبة سعيه ذاهباً وآيباً في تنميته كأكثر التجار واهل الفلاحة. ولهذا نجد اهل الجاه منهم يكونون ايْسَرَ بكثير. ومما يشهد لذلك اننا نجد كثيراً من الفقهاء واهل الدين والعبادة اذا اشتهروا احسن الظن بهم، فاخلص الناس في اعانتهم على احوال دنياهم والاعتمال في مصالحهم، واسرعت اليهم الثروة واصبحوا مياسير من غير مال مقتنى، الا ما يحصل لهم من قيم الاعمال التي يعينهم الناس بها. لقد اصبحوا من اصحاب الجاه والنفوذ وابتسم لهم الدهر، ويسعى لهم الناس وكلٌّ قاعد بمنزله لا يبرح مكانه، فينمو ماله ويعظم كسبه ويتأثل الغنى من غير سعي[1].

هذا والجاه يورث صاحبه خُلق العزة والكبرياء بقدر حصوله له كما ان فقده يورث خُلق المذلة والخنوع. وهنا بيت القصيد ان السعادة والخير مقترنان بحصوله، وان بذله وافادته من اعظم النعم واجلّها، كما ان باذله من أجلِّ المنعَّمين. فاذا بذله لمن تحت يديه كان بذله بيد عالية وعزّة فيتخلّق طالبه

(١) المصدر السابق صفحة ٩٠٧ ـ ٩٠٨ و ٩١٠.

بخُلُق الخضوع والتملق كلما سأل اهل العز والملوك والا فيتعذر حصوله. فمن طلب جاها فوق جاهه لم يسلم من خُلُق التملق. فالادنى يتملق الاعلى ما دام في حاجة اليه. هذه سُنة الحياة. « فلذلك قلنا ان الخضوع والتملق من أسباب حصول هذا الجاه المحصِّل للسعادة والكسب، وان اكثر اهل الثروة والسعادة بهذا التملق. ولهذا نجد الكثير ممن يتخلق بالترفع والشمم لا يحصل لهم غرض الجاه، فيقتصرون في التكسب على اعمالهم، ويصيرون الى الفقر والخصاصة »[1].

فهناك عند ابن خلدون اذن طبقية في الجاه. انه يتسع ويضيق بحسب الطبقة والطور الذي فيه صاحبه. والجاه يتبعه الكسب. فكلما اتسع الجاه كان الكسب الناشيء عنه اكبر، وكلما ضاق كان اقل، ولما كان الجاه مرتبطاً بخُلُق العزة والكبرياء من احد طرفيه، وبالكسب والمال من طرفه الآخر، وكان كل اولئك بالتالي مرتبطاً بالطبقة لتوزع الجاه في الناس طبقاتٍ كما يؤكد ابن خلدون، كانت النتيجة ان الطبقة لها مدخل الى الاخلاق، وكانت الاخلاق طبقية بحسب هذا الاخير، لا بالمعنى الماركسي الدقيق. لذلك قلنا ان الطبقة لها « مدخل » الى الاخلاق ولم نقل انها « المدخل ». انها عنده مجرد مدخل من المداخل وعامل واحد من مجموعة من العوامل المؤثرة

---

(١) المصدر السابق صفحة ٩١١.

في الاخلاق كالاقليم والحضارة والبداوة وحكم القهر والاستبداد والدين والعصبية، والمُلك واطوار الدولة والتقليد والقوة والضعف والتجارة والجاه والطبقة... فليست الظاهرة الخلقية عند ابن خلدون اذن وليدة عامل واحد وانما هي وليدة عوامل متعددة متشابكة معقدة تعملُ معاً وتتفاعل معاً وتوجه كل فرد توجيهاً يختلف عن كل فرد آخر، لان سلوك الانسان هو في جملته نتيجة تقاطع مجموعة من المتغيرات والثوابت التي تمنحه شخصيته المتفردة وهويته الاصيلة المميزة.

●

رأينا ابن خلدون يقول في آخر الفقرة السابقة: « ولهذا نجد الكثير ممن يتخلق بالترفع والشمم لا يحصل لهم غرض الجاه، فيقتصرون في التكسب على اعمالهم ويصيرون الى الفقر والخصاصة ». ان هذا الخُلق مدعاة للاعجاب والتقدير عند جميع الناس الذين يؤثرون كرامتهم الشخصية على كل اعتبار آخر ولا يقبلون ابداً تمريغ جاههم على اعتاب الجبابرة والمتسلطين، والغريب ان ابن خلدون ليس من هذا الرأي. فهو يذم خُلق الترفع هذا ويعده ناتجاً عن توهم الكمال. استمع اليه يقول: « ان هذا الكبر والترفع من الاخلاق المذمومة » وهو انما يحصل من توهم الكمال ومن اعتقاد صاحبه ان الناس يحتاجون الى بضاعته من علم أو صناعة، كالعالم المتبحر في علمه أو الكاتب المجيد في

كتابته او الشاعر البليغ في شعره، وكل مجيد في صناعته يتوهم ان الناس يحتاجون الى ما في يده، فيحدث له ترفع عليهم بذلك[1].

اجل ان ابن خلدون يعد هذا الترفع من الاخلاق المذمومة. فكيف يكون مذموماً وسببه الشمم والانفة واحترام الذات؟ انه هنا يشيد بخلق التملق والتزلف من حيث يدري أو لا يـدري واغلب الظن انه يدري لما نعلم من انتهازيته ودسائسه وانقلابه اكثر من مرة على من احسن اليه. انه طالب جـاه ومجد على أي وجه اتفق فانعكس ذلك في فلسفته الخلقية. ام لعله يصف هنا ولا يُقوِّم، يصف ما هو حاصل كأي رجل علم، ولكن وصفـه فيه شطط كثير يختلط فيه الوصف بالتقويم. انه في كلامه على خُلق البداوة يتحدث كثيراً عما يسميه الأنفة والشمم وما اسميه انا احترام الذات، ولكنه يتجاهلهما هنا ظناً منه انهما قد زالا من خلق اهل الحضر وحل محلهما النفاق والرياء والمصانعة. ان خطأ ابن خلدون في مواضع كثيرة من (المقدمة) يكمن في التعميم. فهذا الترفع الذي يذمه عند العالم والكاتب والشاعر وامثالهم هو البقية الباقية من شعور الأنفة والإباء والشمم الذي لم تستطع الحضارة ان تقضي عليه لدى قلة لا تهادن ولا تسـاوم ولا تنجرف مع المنجرفين الذين في قلوبهم مرض، ولا تخضع

---

(١) المصادر السابق صفحة ٩١١.

لاي اغراء يكون ثمنه فقدان الكرامة الشخصية والايمان بالذات. فبئس المرء يخسر نفسه ليكسب العالم! ذلك هو الخسران المبين!

ومهما يكن حكمنا على ابن خلدون في هذا الموضع فانه يمضي في تحليله الطريف لخلُق الترفع والشمم عند « العالم المتبحر في علمه او الكاتب المجيد في كتابته او الشاعر البليغ في شعره وكل محسن في صناعته » ويرى ان هذا الخُلق « انما يحصل من توهم الكمال » لا من الايمان بالذات « وكذا يتوهم اهل الانساب ممن كان في آبائه مِلك او عالم مشهور او كامل في طور، يعتبرون بما راوه او سمعوه من حال آبائهم في المدينة، ويتوهمون انهم استحقوا مثل ذلك بقرابتهم اليهم ووراثتهم عنهم. فهم متمسكون في الحاضر بالامر المعدوم. وكذلك اهل الحيلة والبصر والتجارب بالامور قد يتوهم بعضهم كمالاً في نفسه بذلك واحتياجاً اليه.

« وتجد هؤلاء الاصناف كلهم مترفعين لا يخضعون لصاحب الجاه ولا يتملقون لمن هو اعلى منهم. ويستصغرون من سواهم لاعتقادهم الفضل على الناس. فيستنكف احدهم عن الخضوع ولو كان للملك ويَعُدُّه مذلة وهواناً وسفهاً، ويحاسب الناس في معاملتهم اياه بمقدار ما يتوهم في نفسه، ويحقد على من قصَّر له في شيء مما يتوهمه من ذلك. وربما يدخل على

نفسه الهموم والاحزان من تقصيرهم فيه، ويستمر في عناء عظيم من ايجاب الحق لنفسه او إباية الناس له من ذلك. ويحصل له المقت من الناس لما في طباع البشر من التأله. وقلَّ ان يُسلِّم احد منهم لاحد في الكمال والترفع عليه، الا ان يكون ذلك بنوع من القهر والغلبة والاستطالة. وهذا كله في ضمن الجاه. فاذا فقد صاحب هذا الخلُق الجاه ـ وهو مفقود له كما تبين لك ـ مقته الناسُ بهذا الترفع، ولم يحصل له حظ من احسانهم، وفَقَد الجاه لذلك من اهل الطبقة التي هي اعلى منه، لاجل المقت وما يحصل له بذلك من القعود عن تعاهدهم وغشيان منازلهم، ففسد معاشه، وبقي في خصاصة وفقر او فوق ذلك بقليل، واما الثروة فلا تحصل له اصلاً. ومن هذا اشتهر بين الناس ان الكامل في المعرفة محروم من الحظ، وانه قد حوسب بما رُزق من المعرفة واقتُطع له ذلك من الحظ»[1].

ان اخْلاَق النفاق والخضوع والتملق والتزلف لها سوق رائجة عند الملوك والحكام. فقد يقع في الدول اضطراب في المراتب من اجل هذا الطراز من الأخلاق، فيرتفع فيها كثير من السِّفلة، وينزل كثير من العلية بسبب ذلك. فان الدول اذا بلغت نهايتها من التغلّب والاستيلاء انفرد منها منبت الملك بملكهم وسلطانهم، ويئس الآخرون من ذلك حتى صاروا تحت

(١) المصدر السابق صفحة ٩١١ - ٩١٢.

يد السلطان كأنهم خَوَلٌ له. فاذا استمرت الدولة وشمخ الملك تساوى حينئذٍ في المنزلة عند السلطان كل من انتمى الى خدمته وتقرّب اليه بنصيحة واصطنعه للقيام بالكثير من مهماته. فإذا كثير من السوقة يسعى في التقرب من السلطان بجده ونصحه، ويتزلف اليه بوجوه خدمته، ويستعين على ذلك باعلان الخضوع والتملّق له ولحاشيته وأهل نسبه حتى يرسخ قدمه معهم، وينظمه السلطان في جملته، فيحصل له بذلك حظ عظيم من السعادة[1].

لكن هناك فريقاً من الأباة المخلصين يسميهم ابن خلدون ناشئة الدولة ـ ربما لأن على اكتافهم واكتاف آبائهم قامت الدولة ـ يربأون بأنفسهم عن هذه الأخلاق المذمومة ويعلنون النكير عليها لما تجره على الدولة من الخراب والدمار. انهم من أبناء قومها الذين ذللوا صعابها ومهّدوا أكنافها، معتزون بما كان لآبائهم في ذلك من الآثار، تشمخ به نفوسهم على السلطان ويعتدُّون بآثاره، فيمقتهم السلطان لذلك ويباعدهم، ويميل الى المصطَنَعين الذين لا يعتدُّون بقديم ولا يحسون بأي شعور بالإباء أو الترفع، انما دأبهم الخضوع للسلطان والتملّق والاعتمال في غرضه متى ذهب اليه، فيتسع جاههم وتعلو منازلهم، وتنصرف اليهم الوجوه والخواطر بما يحصل لهم من قبل السلطان والمكانة

(١) المصدر السابق صفحة ٩١٢ ـ ٩١٣.

عنده، ويبقى ناشئة الدولة فيما هم فيه من الترفع والاعتداد بالقديم لا يزيدهم ذلك الا بعداً عن السلطان ومقتاً، وإيثاراً لهؤلاء المصطَنَعِين عليهم الى أن تنقرض الدولة [1].

ان هذا الكلام لابن خلدون يوحي بأنه يذم خُلق التملّق والتصنع الذي كال له المديح سابقاً، بقدر ما يمدح خلُق الشموخ والإباء عند ناشئة الدولة الذي أوسعه الذم والتقريع سابقاً أيضاً وذلك في فصل واحد لا يتجاوز خمس صفحات صغيرة! فما علة هنا التناقض؟ ترى هل كتب النصين في مرحلتين مختلفتين تطورت آراؤه في اثنائهما؟ لا أعتقد ذلك. فالنصَّان قد كُتبا معاً في قلعة بين سلامة عندما ترك ابن خلدون السياسة ودسائسها وأحابيلها لينقطع الى العلم والتفكير. ان الفترة القصيرة التي كتب فيها (المقدّمة) لا تكفي لتطوير رأي أو تعديل فكرة. لا سيما وان المتصفح (للمقدمة) يحس انه يكتب بسرعة لم تترك له وقتاً لمراجعة آرائه وتصحيح ما فيها من أخطاء اسلوبية تنافي الذوق العربي السليم. هناك ركاكات كثيرة في (المقدمة) فوجئتُ بها لاحقاً وكنت اربا ابن خلدون عنها فكيف لم يتنبّه لها، وهو الخطيب المفوَّه والكاتب النحرير. وانا زعيم انه لو تسنى له ما يكفي من الفراغ لأعاد كتابة (المقدّمة) من جديد.

---

(١) المصدر السابق صفحة ٩١٣.

ويقع ابن خلدون في التناقض نفسه في الفصل الذي يليه والذي تحدّث فيه عن القائمين بأمور الدين من القضاء والفُتيا والتدريس والإمامة والخطابة والأذان ونحو ذلك ». فبعد ان ذكر ان هؤلاء « لا تعظم ثروتهم في الغالب... لأنّ هذه الصنائع الدينية لا يضطر اليها عامة الخلق، وانما يُحتاج الى [ذلك] على وجه الاضطرار والعموم... وهم أيضاً لشرف بضائعهم اعزة على الخَلْق وعند نفوسهم، فلا يخضعون لأهل الجاه حتى ينالوا منه حظاً يستدرّون به الرزق، بل ولا تفرغ أوقاتهم لذلك، لما هم فيه من الشغل بهذه الصنائع الشريفة المشتملة على أعمال الفكر والبدن، بل ولا يسعهم ابتذال أنفسهم لاهل الدنيا لشرف صنائعهم، فهم بمعزل عن ذلك، فلذلك لا تعظم ثروتهم في الغالب »[1]. هل هناك اطراء للكرامة الشخصية وشعور الإباء اكثر من هذا الإطراء؟ فبينما يؤكد في النص السابق بلا مواربة وبعبارات لا تحتمل اللبس ان « الكثير ممن يتخلّق بالترفع والشمم لا يحصل لهم غرض الجاه، فيقتصرون في التكسب على أعمالهم ويصيرون الى الفقر والخصاصة » واعلم ان هذا الكبر والترفع من الأخلاق المذمومة، انما يحصل من توهم الكمال وان الناس يحتاجون الى بضاعته من علم أو صناعة، كالعالم المتبحر

(١) المصدر السابق صفحة ٩١٣ ـ ٩١٤.

في علمه »[1] ـ اقول بينما يقرر ابن خلدون ذلك في هذا النص ويُدرج العالم المتبحر في علمه بين أصحاب الأخلاق المذمومة، اذا به في النص الذي ذكرنا قبله يشيد بأخلاق علماء الدين الذين لا يقبلون ان يريقوا ماء وجوههم امام الأعتاب السلطانية، بل ينسبهم إلى الإباء وعزة النفس. فهم «لشرف بضائعهم أعزة على الخَلْق وعند نفوسهم، فلا يخضعونه لأهل الجاه... بل ولا يسعهم ابتذال أنفسهم لأهل الدنيا...» لا تفسير عندي لهذا التناقض الا انه مجرد ضريبة يدفعها العباقرة عندما تنثال عليهم المعاني بسرعة فتضعف الرقابة ويفلت الزمام وتنسلُّ افكار ما كان لها ان تنسلَّ عند الرجل العادي المتأني المتئد. واذا تسنى لبعض هؤلاء ان يراجع اوراقه ويعيد النظر فيها فقد لا يتسنى ذلك للبعض الآخر، لا سيما اذا كان في عجلة من أمره كابن خلدون الذي يرتجل الكتابة بلا مسودة بل يترك للأفكار حرية التدافع والانثيال لتجري سجيتها بلا رقابة. وما عليه في هذه الحالة، الا ان يستسلم لشيطانه ويُدوِّن ما يمليه عليه في زخمه مع ما فيه من ركاكة وعدم تماسك احياناً، وإلا اختل سياق الأفكار ونظم المعاني عنده ولسان حاله يقول: «اليوم خمر وغداً أمر». ارحموه! دعوه في نشوته ولا تقطعوا عليه سيل

(١) المصدر السابق صفحة ٩١١.

الأفكار . افهموا معاناته ولا تفرضوا عليه قوالبكم التي خلقت للعاديين. لا تجدي التفسيرات المتعسّفة التي يراد بها الحفاظ على اسطورة وحدة التفكير وانسجامه مع ذاته. ان هذه الوحدة حلم ومثل أعلى لم يدركه أحد . انها هدف قد نقترب منه ولكننا لن نُصيبه مهما أجَدْنا الرماية . وإلاَّ فإيتوني برجل عبقري واحد سلِم من التناقض والاختلال في جميع أقواله ومعانيه . لا أحد احرص من كنط (Kant) على المنطق وعدم الاختلال ، وفلسفته مثال لفلسفة الأنماط والقوالب ، فهل نجا من التناقض ؟ دعونا من التفسيرات المتمحلة المتعسفة المصطنعة ولنقل بصراحة ، وبلا مواربة ان الرجل لم يتنبه الى ما وقع فيه من تناقض والسلام. لنأخذ الأمور في بساطتها بلا تعقيد ولا افتعال. وما ينطق عن الهوى ؛ ان هو الا وحي يوحى! ان هؤلاء قد أعطونا الكثير ، فلا تضيقوا عليهم الأنفاس! هل جزاء الاحسان الا الاحسان؟ كل الناس يمكن تَسَقُّطُ معايبهم وتتبع عثراتهم الا هؤلاء! انهم من معدن غير معدننا وطينة لا تسمو اليها طينتنا : لا تبحثوا عن الأعماق وأنتم على الشاطىء ، فإنما توجد الأعماق في عُرض البحر . وإذا وجدت على الشاطىء فإنما هو وجود صناعي مفتَعَل. لا تُقوّلوا الرجل ما لم يقل ولا تُحملوا عباراته ما لم يقصد اليه بالحذلقة والتقعّر والتمنطق. لا تبحثوا عن الأعماق في غير موضعها للمباهاة والتكايس على الأقران، كما يفعل كثير من النقـاد والمتفيهقين

الذين يُشققون الشعر بحذلقتهم، بل كما يفعل كثير من المؤرخين الذين يستنطقون الحوادث ويُحملونها فوق ما تحتمل. دائماً يطلبون الأعماق حيث لا أعماق. انهم على الشاطىء ويحسبون انهم في وسط المحيط فيدورون فيه ويدورون حتى تنشدخ في رؤوسهم بالصخور! وهناك أمثلة كثيرة لذلك لا يتّسع المقام لذكرها. وشيوخ الأزهر فوارس في هذا الميدان لا يجاريهم فيه احد (١).

والخلاصة ليس ابن خلدون بِدْعاً في التناقض وعدم اتساق المعاني. فان « هذا يقع دائما لجميع المفكرين والفلاسفة في منثور كلامهم فضلاً عن ان يقع في منظومه». هذا ما ذكرته سابقاً بصدد تناقض ابن سينا في موقفه من مسألة حدوث النفس (٢) وهاك ما قلته أيضاً بصدد تناقض الغزالي في موقفه من العقل ردّاً على متقعر متمنطق يكثر أمثاله بين النقاد الذين لا همَّ لهم الا تتبّع اخطاء الكبار والتنقيب عن هفواتهم، كأعمى يبحث في غرفة مظلمة عن قطة سوداء! دأبهم إثخان الضحية بالجروح والتمثيل بها، ليرضوا فيهم شعوراً كاذباً بالزهو والانتصار! الانتصار على من؟ على من أضاء لهم الطريق ونهج لهم السبيل. فهل جزاء الاحسان الا الاحسان؟

---

(١) ومن أراد ان يستزيد من هذه الفروسية، فليرجع الى كتابنا (الفكر العربي في مخاضه الكبير) صفحة ٥٨ - ٦١.

(٢) من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية، صفحة ٥٤٢.

قال الناقد المحترم لا فضَّ فوه:

« ولكن اذا تفحصنا جميع مؤلفات الغزالي ناظرين اليها نظرة فلسفية صرفاً ومحاولين استجلاء وحدة في التفكير، لا نستطيع الا ان نُقرّ بأن هناك ما يحملنا على الريب في صحة موقفه من العقل واخلاصه له. فقد لاحظنا فعلا - فيما يتعلّق بالعلية - تذبذباً بل تناقضاً في تصريحاته وتصرفاته. فكيف التوفيق اذن؟ وهل يمكننا ذلك؟ ».

هذا هو هاجس جميع التقليديين الذين أكبر همهم التوفيق بين الآراء المتعارضة، والا فهو متذبذب غير مخلص لأفكاره ومعانيه! هذه هي التهمة التي توجَّه دائماً لكل من يخرج على الأنماط والقوالب. نعم لقد تناقض، وما وجه الغرابة في ذلك؟ ان كنط فيلسوف القوالب والانماط والذي يعرف الجميع انه نموذج رائع لا مثيل له في الإخلاص للقوالب والأنماط لم يستطع البقاء ضمن القوالب والأنماط. أنا لا أفهم كيف لا يكون المفكر مخلصاً لآراء ومعان ضجَّت بها جميع كتبه وملأ الدنيا تبشيراً بها. انه لم يكتب ما كتب الا لاعلانها والدفاع عنها على رؤوس الأشهاد. ولعلّه احتمل الجوع والمرض والهزيمة، والمصيبة وربّما الذل والاستكانة، في سبيل ما يعتقد انه حق يجب المبادرة بنشره. ضغوط وتوتّرات تعتمل في نفسه، ولن تسكن العاصفة حتى يُفرغ الشحنات في كتاب عربي مبين.

ثم يأتي ناقد من معدن غير معدن المؤلف ولا خَبَرَ له بشيء من معاناة المؤلف يقتحم عليه عالمه الموّار المتلاطم ويوسعه تقريعاً وتجريحاً. انا لست ضدّ النقد، ولكني ضد البحث عن القطة السوداء في الغرفة المظلمة. كما اني اتكلم هنا على المبدعين اصحاب الاشراقات والنفحات، لا على التافهين الذين يملاون الصحائف ويبثونها في المكتبات!

قد تقول: «عاصفة في فنجان. فالناقد المذكور لم يقل شيئاً يستحقّ كل هذا الهجوم. لقد كان نقده للغزالي موضوعياً هادئاً ومهذباً لم يخرج فيه عن حدود اللياقة والأدب». وهذا حق فأنا لا أعنيه بالذات والشخص وإنما أعني هذا الاتّجاه التقليدي الذي يحرص على وحدة التفكير وتجنب الوقوع في التناقض. فالتناقض من صميم الوجود الانساني، والانسان متناقض بطبعه، متقلب في سلوكه وتصرّفاته، متردّد في أفعاله، متذبذب في مواقفه وانتماءآته، مضطرب في عقائده ومبادئه. والناس متفاوتون في ذلك متفاضلون. ان التناقض مقبول إذا بقي ضمن حدود معينة، ولكنه إذا تجاوز تلك الحدود أصبح مرذولاً وعلامة على مرض عضال.

«إذا اردت ان تطاع فاطلب المستطاع»، هذا ما يقوله المثل الشعبي وهو مثل يقطر بالحكمة! لا تدرس البشر من قصرك العاجي بل اترك القصر واهبط اليهم من عليائك واستقص

احوالهم كما هي ميدانياً لا كما يجب أن تكون. فإنّما المنطق خُلق للانسان ولم يُخلق الانسان للمنطق، والقوالب من صنعنا نحن وليست من صنع الأشياء. الطبيعة لا تعرف القوالب والخُطوط المستقيمة، بل كل ما فيها كالمرأة خُلق من ضلع أعوج، حتى القوانين الطبيعية انقلبت قوانين احصائيّة، قوانين للأعداد الكبيرة، كقوانين شركات التأمين سواء بسواء لقد فقدت كل ما نُسب اليها من يقين وضرورة ولزوم وأصبحت أكثر تواضعاً وأقلّ غروراً.

إذا أردت ان تبحث عن عدم التناقض فاطلبه في المنطق والرياضة أولاً، لأنهما لا يقولان شيئاً جديداً بل هما تحليليان، ثم من العلم ولا سيما علم الفيزياء بعد ذلك. فمع ان العلم تركيبي يأتي بكلّ جديد، فانه مدعوم بالملاحظة والتجربة وسائر مناهج البحث التي سَلِم بها من الوقوع في التناقض. وهكذا فلا تناقض في العلم والرياضة. ولئن كانت الهندسات اللااقليدية تناقض هندسة اقليدس فضلاً عن تناقضها فيما بينها، فليس ذلك بقادح فيها، لأن كل هندسة منها وضمن نظرياتها هي سليمة من أي تناقض. انها جميعاً هندسات تحليلية اختلفت منطلقاتها فاختلفت نتائجها ولكن كلاً منها لا تقل ترابطاً وتماسكاً في اجزائها الداخلية عن أي هندسة أخرى. وهكذا فما عدا المنطق والعلم والرياضة فإنما هي مذاهب تختلف فيها الأقوال ومدارس

تتنازعها الآراء. لا مذاهب في العلم ولا مدارس. فان العلم واحد، وما المدرسية سوى مرحلة قديمة تخطّاها منذ زمن طويل. هذا أهم ما يُفرّق بين الفلسفة والعلم، وكذلك لا مذاهب في الرياضة الا في الحدود التي ذكرنا. وإذا كان المنطق منطقين: أحدهما صوري والآخر تجريبي، أحدهما تحليلي والآخر تركيبي، فإن احدهما يتبع الرياضة والآخر يتبع العلم. والخلاصة ان العلم واحد والمنطق واحد والرياضة واحدة، وما عدا ذلك كثير وكثير. فالمنطق والرياضة لا تناقض فيهما لأنّهما تحليليان والعلم لا تناقض فيه لأنّه صناعي مفتعل من عمل الإنسان لا من عمل الطبيعة. فالطبيعة عوجاء رقطاء لا استقامة فيها كلا ولا دقّة ولا كمال، فلا تطلبوا منها أكثر ممّا تستطيع ان تعطي. دعوا المثل والأحلام وشمروا عن سواعد الجد وتناولوا الأشياء كما هي في ذاتها، لا كما تصوّرها لكم المثل والأماني والأحلام.

لقد تناقض أفلاطون مع ذاته وتناقض أرسطو، وتناقض الفارابي وابن سينا والغزالي، وتناقض أوغسطين والأكويني، وديكارت... وتناقض العرب والعجم والأنس والجنّ. فما دام الانسان يدور في فلك ما لا يزال موضع خلاف ونزاع - أي خارج نطاق العلم والرياضة والمنطق - فهو عرضة للتناقض والتذبذب وعدم انسجام الأقوال والأفعال. هذا هو الدرس

الذي استخلصته من تناقضات ابن خلدون. وهاك ما كنت قد استخلصته من تناقض الغزالي. فقد قلت في السبعينات من هذا القرن في تعقيبي على الناقد المحترم الذي ينتقد تذبذب الغزالي:

« وإني لأتساءل الآن: لم التوفيق؟ ما معنى هذا الحرص الشديد على « إستجلاء وحدة التفكير » والجمع بين الآراء المتعارضة عند الغزالي في موضوع العقل ما دام الغزالي نفسه لم يحرص عليه؟ هل يجب أن نكون غزاليين أكثر من الغزالي؟ نعم، لقد تناقض الغزالي؛ وما يضيره في ذلك؟ وهل سَلِم فيلسوف قبله أو بعده من التناقض، بل هل نسلم نحن في حياتنا اليومية من المواقف المتعارضة والمتناقضة من الشيء الواحد؟ وهل نظام الحياة والعالم وحدة منسجمة متناسقة كقواعد المنطق؟ ان التناقض ظاهرة عامة عند جميع الفلاسفة والمفكرين والعلماء [1]. فالفيلسوف ـ نظراً الى حساسيته العقلية المرهفة ـ هو قمة الصراع بين العقائد والأفكار والمذاهب. فيه تلتقي تيارات مختلفة واتّجاهات متباينة تقلّ حدّتها تبعاً لنضجه العقلي وتطوّر تفكيره وظروف حياته وبيئته والمرحلة التاريخية والحضارية التي يعيش فيها. لندرس الفيلسوف كما هو لا كما نريد أن يكون هكذا ينبغي في نظرنا أن تكون الدراسة

(١) فقط عندما يتماحكون ويتفلسفون أي يخرجون عن التزامهم العلمي.

الوضعية والموضوعية للفلسفة. فالدراسة المعيارية لا تجدي ولن تجدي هنا كلا ولن تجدي. اننا اذا اخفينا ظاهرة التناقض عند الفيلسوف بأحابيل المنطق أخفينا حقيقة هامة من حقائق مذهبه الذي تهتم بدراسته. وهذه الدراسة لا تكون بالتهرب من بعض الظواهر التي لا يقرّها جهاز معقّد من المنطق المصطنع، بل بالتصدي لها والأخذ بتلابيبها. ان الفيلسوف انسان كسائر الناس يخضع لما يخضعون له من أزمات وموجات ومآزق، إن لم يكن أشد منهم خضوعاً لها نظراً الى حساسيته المرهفة كما قلنا: فهو يتقلّب مثلهم بين الشكّ واليقين والإلحاد والإيمان، ويعتريه ما يعتريهم من قبض أو بسط، وخوف أو رجاء، وقلق أو طمأنينة، كما يصيبه ما يصيبهم من إقبال على الحياة أو نفور منها، ومن شعور بالوجود أو بالضياع، بالقوّة أو بالضعف، بالكبرياء أو بالانسحاق الخ. وكلّها نوبات ودورات تترك آثاراً واضحة في تفكيره ومواقفه. فهو ليس قالباً جامداً أو نظاماً متحجّراً كالمنطق. إنّه سيلان وصيرورة وديمومة، إنّه اصطراع وتناقض، إنه حياة.. وبرغم جميع محاولات التوفيق التي قام بها محقق كتاب (القسطاس المستقيم) في تقديمه لهذا الكتاب، فانه يعترف باستمرار الصعوبات، لا فيما يتعلّق بسلطة العقل ذاتها... بل في مدى هذه السلطة ونظامها»[1].

(١) من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية صفحة ٦٤٨ – ٦٤٩.
صادر لدى منشورات عويدات

وهكذا فإنما الواقع هو المعيار ، ولا تُلق بالاً الى وساوس المنطق وما فيه من قواعد وأسرار ، إنّه لا يصلح للحياة فكلّ شيء فيه بمقدار ، واخته الرياضة من نفس المعدن والنّجار ، فلا تغرنّك المظاهر والأشكال كسائر الأغمار والأغرار ، فإنما الواقع هو المعيار ، ولا يتعارض هذا في شيء مع ما تعقده عليهما في بناء صرح العلم من آمال كبار ، فإنما العلم من عمل الإنسان وصنع الأفكار ، ولكن عالم الواقع شيء وشي آخر ما في الكتب والأسفار ، فإنما الواقع هو المعيار .

فتفكّروا يا أهل البصائر واعتبروا يا أولي الأبصار !!

مصادر الكتاب

- ابن خلدون (عبد الرحمن): المقدمة. تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي: الطبعة الأولى. أربعة أجزاء لجنة البيان العربي القاهرة ١٩٥٧ ـ ١٩٦٢.
- د. التدمري (عبد السلام): مجلة الفكر العربي العدد ١٦ بيروت ١٩٧٨.
- جيب (هاملتون): دراسات في حضارة الاسلام. ترجمة د. احسان عباس ود. عباس نجم ود. محمود زايد. دار العلم للملايين بالتعاون مع مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر بيروت ـ نيويورك ١٩٦٤.
- الحصري (ساطع): دراسات عن مقدمة ابن خلدون. طبعة موسّعة دار المعارف بمصر ١٩٥٣.
- د. الخشاب (مصطفى): علم الاجتماع ومدارسه. المدارس الاجتماعية المعاصرة. الكتاب الثالث. دار المعارف ١٩٧٩.
- د. دليلة (عارف): انظر كلمته في ابحاث الندوة العالمية

الاولى لتاريخ العلوم عند العرب المنعقدة بجامعة حلب من ٥ - ١٢ نيسان (ابريل) ١٩٧٦.
- د. الدوري (عبد العزيز) انظر كلمته في اعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد في القاهرة من ٢ - ٦ يناير ١٩٦٢.
- ديورانت (وِل): قصة الحضارة. الجزء الثاني من المجلد الثاني ترجمة محمد بدران. الادارة الثقافية في جامعة الدول العربية. لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة ١٩٥٣.
- سارتون (جورج): تاريخ العلم الجزء الثاني. ترجمة لفيف من العلماء. دار المعارف بمصر ١٩٥٩.
- د. عروة (أحمد) أنظر كلمته في: الندوة العالمية الرابعة لتاريخ العلوم عند العرب المنعقدة بجامعة حلب ٢١ - ٢٥ نيسان (أبريل) ١٩٨٧.
- العروي (عبد الله): العرب والفكر التاريخي. دار الحقيقة بيروت ١٩٧٣.
- عنان (محمد عبد الله): ابن خلدون، حياته وتراثه. الطبعة الأولى مطبعة دار الكتب المصرية ١٢٥٢ هـ - ١٩٣٣ م.
- د. عيسى (علي أحمد): أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد في القاهرة من ٢ - ٦ يناير ١٩٦٢.
- د. مرحبا (محمد عبد الرحمن): من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية. منشورات عويدات. الطبعة الثالثة بيروت ١٩٨٠.

الفكـــر العـــربي في مخاضـــه الكبير ـ أضـــواء مـــن السيكوسوسبوديناميكا . دار الجيل بيروت ١٩٨٥ .
ـ د . مؤنس (حسين) : الحضارة . سلسلة عالم المعرفة عدد ١ الكويت ١٩٧٨ .
ـ د . نور (محمد عبد المنعم) : أعمال مهرجـان ابـن خلـدون المنعقد في القاهرة من ٢ ـ ٦ يناير ١٩٦٢ .

فهرس

منشورات عويدات ٩٤٤/ ١٩٨٩

للمؤلف
لدى منشورات عويدات

- **الإنسان** (ترجمة عن الفرنسية) تأليف جان روستان ١٩٦٥.
- **المسألة الفلسفية** ـ طبعة ثالثة ١٩٨٨.
- **مع الفلسفة اليونانية** ـ طبعة ثالثة ١٩٨٨.
- **اينشتين** ـ طبعة أولى ١٩٨٣.
- **الكندي** ـ طبعة أولى ١٩٨٤.
- **جديد في مقدمة ابن خلدون** ـ طبعة أولى ١٩٨٩.
- **أصالة الفكر العربي** ـ طبعة أولى ١٩٨٢.
- **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلاميّة** ـ طبعة ثالثة ١٩٨٤.
- **الجامع في تاريخ العلوم عند العرب** ـ طبعة أولى ١٩٨٨.

MOHAMMED A. MARHABA

Professeur de philosophie
à l'Université Libanaise

REFLEXIONS SUR IBN KHALDOUN

EDITIONS OUEIDAT

Beyrouth - Paris